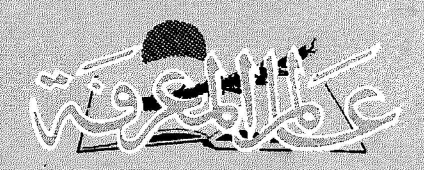
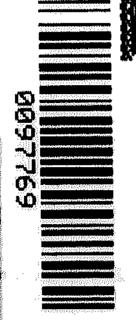


الموت في الفكر الغربي

تأليف : جاك شورون
ترجمة : كامل يوسف حسين
مراجعة وتقديم : د. إمام عبدالفتاح إمام



شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الموت في الفكر الغربي

تأليف : جاك شورون
ترجمة : كامل يوسف حسين
مراجعة وتقديم : د. إمام عبد الفتاح إمام

٧٦ - جمادى الآخره ١٤٠٤ هـ - رجب ١٤٠٤ هـ - أبريل ١٩٨٤ م

المراسلات :
توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص ب ٢٣٩٩٦ - الكويت .

الموت في الفكر الغربي

العنوان الأصلي للكتاب هو :

Death and Western Thought
Jacques Choron

مقدمة : بقلم المراجع

يعالج هذا الكتاب موضوعا بالغ الصعوبة هو « الموت » ، وترجع صعوبته إلى عوامل كثيرة : فالموت ، من ناحية ، موضوع ينطوى على كثير من المفارقات والمتناقضات ، وهو من ناحية ثانية ، موضوع كريه مزعج لا يشجع على التفكير أو الحديث .

أما أنه ينطوى على كثير من المفارقات فهذا واضح من مجرد النظرة العابرة الى طبيعته :

فطبيعة الموت هى الكلية المطلقة ، فجميع البشر فانون ، و « كل نفس ذائقة الموت » - (العنكبوت - ٥٧) - لا محالة ، ولهذا قيل إن الموت يتبع مع الجميع سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة ، إن صحّ التعبير ، فلا يعرف التمييز بين عباقرة وسوقة ، أو بين علماء وجهال ، أو بين شبان وشيوخ أو أخيار وأشرار . . . الخ[1]. لكنه رغم هذا الطابع الكلى المطلق يحمل طابع الشخصية الجزئية المطلق ، لأن الموت فردى وشخصى وخاص ، فكل منا لا بد أن يموت وحده ، ولا بد أن يموت هو نفسه ، ولا يمكن لأحد أن يموت نيابة عن الآخر أو بدلا منه [2] .

ومن الطبيعة المتناقضة للموت أيضا أنه يجمع بين « اليقين » و « عدم اليقين » ، فأنا أعرف بالضرورة أننى سأموت ، لكننى لا أعرف مطلقا متى سيكون ذلك ، أو كما قال بسكال بحق « ان كل ما أعرفه هو أنه لا بد لى أن أموت عما قريب ، ولكننى لا أجهل شيئا قدر ما أجهل هذا الموت الذى ليس لى عليه يدان ! » فأنا على يقين من شىء واحد فحسب هو أنه « اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » [3]، أما متى يجىء الأجل فعلمه عند الله !

---

١ د . زكريا ابراهيم « مشكلة الحياة » ص ٢٠٣ - د . عبدالرحمن بدوى « الموت والعبقرية » ص ٦ . ولقد عرض نجيب محفوظ هذه الطبيعة الكلية للموت عرضا رائعا فى قصته « ضد مجهول » التى نشرها فى مجموعة قصصه « دنيا الله » ص ٩٩ وما بعدها .

٢ - « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة » الانعام . ٩٤ .

٣ - الاعراف آية ٣٤ - يونس آية ٤٩ - النحل آية ٦١ .

ومن طبيعة الموت أيضا أنه « حد » أو نهاية غير أن هذه الطبيعة نفسها تُلقى بنا ، بالضرورة ، الى ما وراء هذا الحد ، فقدر كبير من دراسة الموت طوال التاريخ كان يوّجه فى الحقيقة لدراسة ما بعد الموت ، وهـذا هو السبب فى أن مشكلة الموت تحولّت بعد ذلك الى دراسة موضوع « الخلود » .

يرتبط الموت فى كثير من التفسيرات الدينية بالحرية ، فى الوقت الذى لا توجد فيه الحرية إلا إذا كانت هناك حياة ووجود ، أعنى لا توجد الحرية الا بعيداً عن الموت : فمن أين جاء هذا الارتباط بينهما ؟ يقال ان الموت دخل العالم بسبب خطيئة آدم التى أدت الى طرده من عالم الخُلد فأصبح لأول مرة قابلا للفناء والموت . ولما كانت الخطيئة الأولى تعبيراً عن ممارسة الانسان لحريته لأول مرة فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية .

ويرتبط الموت أيضا « بالخلق من العدم » ، ومن هنا كانت الحياة ، بسبب أنها مخلوقة ، مرتبطة بالموت . وكان الوجود لأنه خلق من العدم يحوى فى جوفه ذلك العدم الذى خرج منه ، ومن ثم فكل وجود يميل بطبعه الى الفناء ، وكل حياة يكمن الموت فى جوفها .

وترتبط مشلكة الموت ، من حيث إدراكهـا ، بالشـخصية مع أن الموت هو أساسا قضاء على كل شخصية »، فكلما كانت الشعوب أنضج وأقوى شخصية ، كان الانسان أقدر على ادراك الموت ، ومن هنا نجد أن الانسان البدائى والانسان الساذج لا يمثل الموت عندهما مشكلة !

فإذا انتقلنا إلى الجانب الآخر من صعوبة هذا الموضوع ، وجدنـا الانسـان بطبيعته « يخشى الموت » ، وينفر من دراسته لأنه موضوع كريه مزعج ! فقد تجد من الناس مَنْ يشكو مر الشكوى مما فى هذه الحياة الدنيا من ألم ومعاناة وبؤس وشقاء . . الخ . لكنه ، رغم ذلك كله يتشبث بها بقوة حتى أنه يستعيذ بالله اذا طرقت أذنه كلمة الموت ! بل ان المحتضر نفسه ، حتى وهو على فراش الموت يكره أن يسمع كلمة الموت ! وكما قال أحد المفكرين المعاصرين « ان ثمة شيئـين لا

يمكن أن يحدق فيهما المرء : الشمس والموت !» .

ولا يصدق ذلك على الانسان العادى فحسب بل انه يصدق أيضا على المفكرين والفلاسفة ومن هنا يقول روبرت أولسن .... Robert Olson « على الرغم من أن معظم الفلاسفة الكبار درسوا مشكلة الموت ، بطريقة أو بأخرى ، فان قلة منهم هم الذين درسوه دراسة نسقية مستفيضة ، فكثيرا ما يرد الينا رأى المفكر ، كما هى الحال عند اسبنوزا ، فى عبارة واحدة . . »[1]. ومن ثم فاننا نجد « الموت » من الموضوعات المتكررة عند الشعراء والأدباء والفنانين بصفة عامة أكثر مما نجده عند الفلاسفة المحترفين الذين يسعدهم ، كما فعل الفلاسفة التجريبيون المعاصرون ، استبعاده من حظيرة الفلسفة بحجة أنه يمكن أن يدرس بكفاية اكثر على يد علماء النفس أو علماء الاجتماع فى الوقت الذى لم يظهر هؤلاء العلماء أنفسهم ميلاً لدراسة هذا الموضوع الا حديثاً جداً .

من هنا تأتى أهمية الكتاب الذى نقدمه اليوم الى القارىء العربى والذى قيل عنه بحق : « ان كتاب جاك شورون...... Jacques Choron « الموت فى الفكر الغربى » الذى صدر فى يونيو عام ١٩٦٣ هو مسح شامل لآراء الفلاسفة الغربيين عن موضوع الموت ، ونحن نوصى به ، بصفة خاصة لثرائه فى الاقتباسات التى يقتبسها من هؤلاء الفلاسفة »[2] . والحق أن مؤلف هذا الكتاب قد بذل جهداً كبيراً فى تتبع آراء الفلاسفة حول موضوع الموت (وقد تكون فى كثير من الأحيان مجرد شذرات) منذ بداية التفكير الفلسفى فى بلاد اليونان حتى الفلسفة المعاصرة لا سيما الفلسفة الوجودية التى اهتمت به اهتماماً كبيراً . ويبدو واضحاً مدى انشغال المؤلف بهذا الموضوع وتعمقه فيه ، فهذا الكتاب هو الثالث فى الموضوع نفسه فقد سبق أن أصدر كتابين هما : « الموت والانسان الحديث » ، و« الانتحار » ، مما يدل على أنه قضى شطراً كبيراً من

---

1 - robert G. Olson : ; art in the Encyclopedia of Philosophy ; Volume Two, ed . Paul Edwards

2 — Robert G . Olson : Ibid , P 309

« حياته » فى دراسة الموت . وهو يبدأ كتابه بمقدمة يطرح فيها سؤ الا هاما : هو « متى اكتشف الانسان الموت ؟ » . كان ڤولتير..... Voltaire يقول « الجنس البشرى هو الجنس الوحيد الذى يعرف أنه سيموت ، وهو يعرف ذلك من خلال التجربة ». ومعنى ذلك أن الحيوان ليس لديه ولا حتى الاحساس الغامض بقرب نهايته ، لأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لديه إدراك واضح بالموت . فمتى اكتشف الانسان أنه سيموت ؟ هل هى التجربة التى علّمت الانسان كما يقول ڤولتير؟ أم أن لدى الانسان ، كما يقول ماكس شلر ، حدسا بالموت حتى ولو كان وحيداً فى العالم لأن الموت عنده أمر قبلى . . . . a priori سابق على كل تجربة وكل ملاحظة ؟

يذهب المؤلف الى أن الانسان البدائى لم يستنتج من حالات الوفاة التى شاهدها أن الموت ضرورة حتمية للوجود البشرى ، وانما كان يَرده باستمرار لعوامل شريرة . كذلك فإن نشأة فكرة الموت عند الطفل تُبين أن معلوماته عن حتمية الموت إنما يُفضى بها الكبار ، عادة ، الى الأطفال . . . وينتهى المؤلف إلى أن هناك شرطين لإدراك أن الموت ظاهرة حتمية عامة ، الأول : التطور النفسى والعقلى الذى يجاوز العقلية البدائية ويتجه بالانسان نحو الفردية .
والثاني : ظهور الاستدلال المنطقى بحيث تصبح لدى الانسان القدرة على أن يستخلص من الأحداث العديدة التى تمر به قانونا عاما يقول : « ان البشر جميعا فانون » .

ثم يطرح المؤلف فى مقدمته سؤ الاآخر هو « هل حتمية الموت تعنى الفناء الشامل ؟ » . ويذهب الى أن هناك قطاعا كبيرا من البشر يعتقدون اعتقادا جازما فى حياة أخرى بعد الموت ، فكأن الموت فى هذه الحياة الدنيا ليس نهاية كل شىء ، وانما هو نهاية لضرب من الحياة وبداية لضرب آخر منها .

وبعد هذه المقدمة يعرض علينا المؤلف فى ستة وعشرين فصلا آراء المفكرين الغربيين فى موضوع الموت ، ابتداء من الفلاسفة السابقين على سقراط فى القرن السادس قبل الميلاد حتى الفلسفة الوجودية المعاصرة ـ ومن هذا العرض يتبين لنا

أن دراسة الموت فى الفكر الفلسفى عموما دراسة نادرة (رغم النصوص الكثيرة التى يقتبسها المؤلف) مصداقا لقول اسبنوزا : « ان آخر ما يفكر فيه الرجل الحر هو الموت : لأن حكمته ليست تأملا للموت ، بل تأملا للحياة » . وان كنا بالطبع ، لانعدم نماذج من الفلاسفة من أمثال شوبنهور ذهبوا الى أن الموت هو الموضوع الذى يُلهم االفلسفة والفلاسفة ! وان عدم اهتمام المفكرين بدراسة الموت ليس إلا فراراً من مواجهة هذا الموضوع الهام ! أو كما يقول بوسويه : « ان اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأنا عن اهتمامهم بدفن موتاهم ، فخوف الناس من الموت هو الذى حدا بهم الى تجاهل التفكير فى الموت أو العمل على تناسيه . حتى جاءت الفلسفة الوجودية فأصبح الموت من موضوعاتها الرئيسية بل لقد رأى بعض النقاد فى تلك الواقعة دليلاً على وجود ضرب من الحالة المرضية فى النظرة الوجودية ! فيهتم هيدجر اهتماماً رئيسياً بدراسة هذا الموضوع ، ويجعله يسبرز على رأس المواقف الحدية ، ويقول « كامى » فى اسطورة سيزيف ان « الانتحار » هو العمل الفلسفى الأصيل . أما « أونامونو » فيجعل مشكلة الموت « المشكلة الفلسفية الكبرى » ويقول : « ان اكتشاف الموت هو الذى ينتقل بالشعوب والأفراد من مرحلة النضج العقلى أو البلوغ الروحى ويذهب غيره الى أن ما يسمى بالموقف « الصحى » تجاه الموت (وهو تجاهله) ليس الا حالة هروبية غير صحية !

وبعد . . فهذا كتاب ممتع فى موضوع مزعج . واذا كانت الكتابة الفلسفية فيه نادرة فى المكتبة الغربية فاننى أستطيع أن أقول أنه أول كتاب من نوعه فى مكتبتنا العربية ، على ما أعلم ، وهو من هذه الزاوية يسد فراغا لا شك فيه .

د . امام عبدالفتاح امام

"أريد هم أن يدلوني أين يوجد ذلك الطــريق الذي يفضي إلى هٰذا القائد الذي كبلته أغلال الموت.»

فدير يكو جارشيا لوركا

كلمة

يأمل المؤلف ألا تكون هذه الدراسة ، لآراء كبار فلاسفة العالم الغربي حول الموت إسهاما في دراسة تاريخ الفكر فحسب ، وانما تقدم يد العون كذلك لأولئك الذين يسعون إلى التوافق مع الموت ، وذلك في الوقت الذي فقدت فيه ضروب العزاء التي يقدمها الدين قوتها .

مقدمة

« تدفقت الحياة كالربيع عبر القرون . . . إنه عيد سعيد خالد لأبناء السماء ، وسكان الأرض . . . لكن خاطرا ، وحلما مخيفا اقترب من الموائد السعيدة وألقى الاضطراب العنيف فى النفوس . . وكان ذلك هو « الموت » الذى اقتحم المأدبة كى يقذف بالخوف والألم والدموع . . . »

نوڤاليس Novalis *
أناشيد الليل

حينما نتجه ، فى محاولة لتعقب تاريخ اكتشاف الإنسان للموت ، إلى المخزون الهائل من المعلومات الذى كدسه علماء الانثروبولوجيا حول فكرة الموت ومواقف الثقافات البدائية منه ، فإننا لا نجد فى أقدم مراحل التطور الإنسانى إنكارا لنهائية الموت فحسب ، وانما نفيا لحتميته كذلك .

كتب ليفى بريل :

« يقتضى الموت لدى جميع الأجناس غير المتحضرة ، فى كل مكان ، تفسيراً من

---

* هو الشاعر الغنائي الألمانى نوفـاليس Novalis (١٧٧٢ - ١٨٠١) أحـد رواد الحـركة الرومـانتيكية فى ألمانيا . أحـب فتـاة فى الرابعـة عشرة من عمرهـا هى صوفى ڤون كين ... Sohie Von Kuhn ، وخطبها عام ١٧٩٥ لكنها ماتت بعد عامين دون أن يتزوجها ، فألهب موتها صوفيته الرومانتيكية وعقد العزم على أن يدع نفسه يموت من الألم . ولقد سكب مشاعره من حب وعذاب وشوق وألم وكراهية نحو الموت فى قصائده الشهيرة « أناشيد الليل » التى نشرت لأول مرة عام ١٨٠٠ . والمقطوعة التى اقتبسها المؤلف من النشيد الخامس حيث يصوّر نوڤاليس احتفال أبناء السماء والأرض بعيد خالد متعدد الألوان حيث نشوة الحب المقدسة وعبادة الآلهة الرائعة الجمال ، غير أن « الموت » الذى يصفه بأنه خاطر رهيب وحلـم مخيف اقتحـم الموائـد السعيدة وألقى الاضطراب فى النفوس ، وحتى الآلهة أنفسهم ظلوا عاجزين غير قادرين على تعزية النفوس المعذبة . (المراجع) .

خلال أسباب أخرى غير الأسباب الطبيعية . وغالبا ما لوحظ أنه حينما يرى أبناء هذه الأجناس رجلا يموت ، فإن ذلك يبدو لهم كما لو كانت المرة الأولى التى يحدث فيها شيء من هذا القبيل ، وأنهم لم يسبق لهم أن شاهدوا مثل تلك الواقعة » ان الاوربى يقول لنفسه : « أمن المحتمل أن هؤلاء الناس لا يعرفون أن الجميع سيقضون نحبهم إن عاجلا أو آجلا ؟ » لكن الانسان البدائى لم ينظر قط الى المسألة من هذه الزاوية ، فالأسباب التى تجلب الموت على نحو حتمى للانسان فى عدد معين من الاعوام (وهو عدد محدد تماما) - مثل : تداعى أعضاء الجسم ، وضعف الشيخوخة ، وتضاؤل الطاقة الوظيفية - لا ترتبط ارتباطا ضروريا بالموت ، ألا يرى شيخا مقعدا لا تزال الحياة تدب فيه ؟ ومن ثمّ فاذا ظهر الموت فجأة فى لحظة معينة ، فلا بد أن ذلك يرجع الى أن قوةخفية قد تدخلت ، أضف الى ذلك أن الضعف النابع من الشيخوخة ذاته ، شأن أى مرض آخر ، لا يرجع الى ما نسميه بالأسباب الطبيعية ، بل لا بد أن يتم تفسيره بدوره من خلال تأثير قوة خفية ، وباختصار فاذا كان الانسان البدائى لا يبدى اهتماما بسبب الموت ، فان ذلك يرجع الى أنه « يعرف » بالفعل كيف يحل الموت ، وحيث انه « يعلم » لماذا يقع الموت فأن « كيفية » حدوثه تكتسب أهمية محدودة للغاية ، هنا نجد أمامنا ضربا من الاستدلال القبلى .... apriori *

لا سلطان للتجربة عليه (١)

الموت اذن ، بالنسبة للانسان البدائى ، هو نتاج عمل عدو أو تأثيره الشرير ، سواء فى شكل إنسانى أو روحانى : فالمرء قد يقتل ، أو قد يجعل السحر داء عضالا يحل به ، لكنه ما من أحد يلقى حتفه من جراء هذه الأعمال العدائية .

وتؤيد الأساطير المختلفة حول أصل الموت ، والموجودة بين البدائيين ، الاستنتاج القائل بأنه خلال الفترة الطويلة التى مرّ بها الجنس البشرى قبل

* الاستدلال القبلى أو الأولى. apriori ضرب من المعرفة يفترضه الذهن ويسبق كل تجربة . والمقصود هنا أن الانسان البدائى « يعرف » بالفعل سبب الموت وهو أنه يرجع الى تدخل قوى خفية دون أن يستمد هذه المعرفة من الملاحظة أو التجربة (المراجع) .

التاريخ ، لم يكن الموت يعد لازمة ضرورية للوضع الإنسانى . [٢] لقد كان المعتقد أن الانسان ولد خالدا ، وقد حل الموت بالعالم بسبب خطأ ارتكبه الرسول الذى كان يحمل هدية الانعتاق من الموت ، فهو إما أنه شوَّه الرسالة نتيجة للنسيان أو للحقد أو أنه لم يصل فى الوقت المناسب . [٣] ومن الأمور المهمة أن نلاحظ ـ على نحو ما أشار رادين.... Radin ـ أنه ليس بوسعنا أن نعثر فى أى مكان بين البدائيين على فكرة أن الانسان نفسه مسئول عن الموت (على نحو ما هو عليه فى العهد القديم) وانما التفسير الذى يصادفنا يتمثل غالبا فى القول بأن الآلهة قد بعثت بالموت اذ أخذتها الغيرة من الانسان الذى طردها من الارض . [٤]

ومن الاساطير النموذجية التى توضح أصل الموت أسطورة ناما بين الهوتنتوت .... Nama Hottentots * التى جاء فيها أن القمر أرسل القملة يوما لتعد الانسان بالخلود ، كانت الرسالة تقول : « كما أموت وفى مماتى أحيا ، كذلك أنت ستموت وفى مماتك تحيا » وصادف الأرنب البرى القملة فى طريقها ، ووعد بنقل الرسالة ، غير أنه نسيها وأبلغ البديل الخاطىء لها : « كما أنى أموت وفى مماتى أفنى . . . الخ » فضرب القمر غاضبا الأرنب البرى على شفته التى ظلت مشقوقة منذ ذلك الحين . [٥]

وعلى الرغم من أن أية مقارنة بين الإنسان البدائى والطفل محفوفة بالمخاطر فى معظم الحالات ، فان منشأ معرفة الطفل بالموت قد يقدم بعض المؤشرات فيما يتعلق بالدرب المحتمل الذى طرقه اكتشاف الموت خلال طفولة البشرية .

ويقدم لنا جيزيل ... Gesell صورة مفصلة لنشأة فكرة الموت عندالأطفال (٦) فالطفل فى الخامسة من عمره يظل غير قادر على تصور عدم كونه

* أسطورة منتشرة بين الهوتنتوت ، وهم شعب يعيش فى جنوب أفريقيا ويشبهون البوشمن فى اللغة والملامح الجسمية (المراجع).

على قيد الحياة أو أن أحداً قد عاش قبله . وهناك فى بعض الحالات إدراك للطابع المتناهى للموت ، لكن الطفل قد يظن الأمر قابلا لأن يعكس ، أى أن يكون بمقدور الموتى العودة الى الحياة ، ويتسم الموقف تجاه الموت بأسره بالتجرد من الانفعال والتسليم بالواقع . أما فى حالة الطفل فى السادسة من العمر فهاهنا : بداية لاستجابة انفعالية تجاه فكرة الموت . وقد يراود الطفل القلق حول احتمال أن تموت أمه وتتركه . وهو يربط بين القتل والموت ، وربما يربط فى بعض الأحيان بين المرض والشيخوخة وبين الموت . لكن فكرة الموت باعتباره نتيجة للعدوان والقتل تحظى بالسيادة والهيمنة ، غير أنه يظل على عدم تصديقه بأنه هو نفسه سيموت - وفى سن السابعة يشرع الطفل فى التشكك فى هذه الفكرة ، وإن كان ذلك فى صورة احتمال مجرد ، يتم نفيه دائما ، وتحدث الخطوة الحاسمة فيما بين الثامنة والتاسعة من العمر نحو إدراك أن الجميع لا البعض فحسب ، سيموتون حينما يقتلون أو يحل بهم المرض والشيخوخة .

وهذه المعلومات حول حتمية الموت إنما يفضى بها الكبار ، عادة ، إلى الطفل . (٧)

ولكن كيف وصلت البشرية إلى النتيجة القائلة بأن الموت أمر حتمي ؟ ان القول بأن الانسان يعرف ذلك من خلال التجربة * انما يضفي الغموض على حقيقة أنه لابد من الوصول إلى مرحلة معينة من التطور النفسي والعقلي قبل أن يتعلم الانسان من التجربة ، فالانسان البدائي أتيحت له بالفعل فرص لمراقبة الناس وهم يموتون فوق ما أتيح للانسان المتحضر في ظل الظروف العادية ، وحيث إن الانسان البدائي كان عاجزاً ـ على نحو جلي ـ عن أن يستخلص من هذه الملاحظات النتيجة الواضحة ، فان الانسان استطاع أن يكتشف حتمية الموت حينما تجاوز العقلية البدائية ، أى حينما كَفَّ عن أن يكون بدائياً . وفي غمار عملية النمو تلك فإن أكثر الخطا أهمية هي الاتجاه نحو الفردية ، فطالما كان الإنسان البدائي جزءاً من العشيرة أومن القبيلة ، فإن أهم سماته تتمثل في المكانة

* هذا هو رأى ڤولتير Voltaire حيث يقول فى عبارته الشهيرة « ان الجنس البشرى هو الجنس الوحيد الذى يعرف أنه سيموت ، وهو يعرف ذلك من خلال التجربة ». (المراجع) .

التى يحتلها فيها ، وكما يشير لاندسبيرج . . Landsberg «ان الوعي بالموت يمضي جنباً إلى جنب مع الاتجاه الانساني نحو الفردية ، ومع قيام الكيانات الفردية المتميزة » فما أن يحقق الفرد مضموناً يختص به وحده . . حتى يتجاوز حدود العشيرة ، حدود البعث من جديد في العشيرة والميلاد من جديد بداخلها»(٨)

أما الشرط الضروري الآخر لمعرفة حتمية الموت فهو نشأة التفكير المنطقى ، الذي سمح للإنسان بأن يصل من الأحداث العديدة التى استطاع أن يلاحظها إلى قاعدة عامة ، إلى قانون قوامه أن « البشر جميعا فانون » . فإذا ما تحقق هذان الشرطان ، فإن الانسان الفرد يعرف من خلال التجربة أنه هو أيضا عليه أن يلقى حتفه . وقد كتب فولتير . . .Voltaire على سبيل المثال يقول إنه إذا ما رُبيّ طفل وحيداً ، ثم نُقل إلى جزيرة مهجورة ، فإن شكه في ضرورة الموت لن يتجاوز شك نبات أو قطة .

وقد تصدى مفكران معاصران لهذه النظرة إلى الموت ، وسنقوم الآن ببحث نظريتيهما باختصار . الأولى نظرية ماكس شلر* وتذهب إلى القول بأن الانسان يعرف على نحو حدسي أنه يتعين عليه أن يموت . والنظرية الثانية يقول بها لاندسبيرج . . .Landsberg وتذهب إلى أن الانسان يصل إلى معرفة الموت من خلال تجربة خاصة بالموت .

ويؤكد شلر أن الانسان كان سيعرف أن الموت سيدركه ، حتى وإن كان وحيداً في العالم ، ولم يسبق له قط أن شاهد كائنات حية أخرى تعاني من التغيير الذي يؤدي إلى تحولها إلى جثة ، فمن رأيه أن« الموت أمر قبلي . . . apriori سابق على أية ملاحظة ، أو أية تجربة استقرائية لتغير مضمون كل مسار حقيقي للحياة .« حيث ان الموت ليس احتضاراً عرضياً بدرجة أو بأخرى يدركه هذا الفرد أو ذاك ، وانما هو جزء لا يتجزأ من الحياة» .(٩)

---

*ماكس شلر . . . . Max Scheler (١٨٧٤ - ١٩٢٨) فيلسوف اجتماعي وفينومنولوجي الماني ، أخذ بمنهج الظاهريات عند هوسرل وطبقه على مجالات الأخلاق وفلسفة الحضارة والدين ، من مؤلفاته « أحكام القيمة الأخلاقية » عام ١٩١٢ ، ومساهمات في الفينومنولوجيا عام ١٩١٣ ، « والشكلية في علم الأخلاق » في مجلدين ١٩١٣ - ١٩١٦ (المراجع)

وفي قلب تجربة الاستهلاك المستمر هذه للحياة من خلال الحياة المعاشة ، التى يدعوها شلر « التجربة الداخلية لمتجه الموت» فإنه يرى الظاهرة الأساسية للشيخوخة التى لا توجد في عالم الأشياء الجامدة . ويذهب الى القول بأنه حتى اذا افترضنا وجود شخص لا يعرف تاريخ ميلاده أو عمره ، ولم يسبق له أن مرض أو أدركه الكلل ، ولا يعرف كيف يقيس عمره ، فان هذا الشخص سيظل على وعى بعمره « : وهكذا فإن الموت ليس مجرد أحد المكوِّنات التجريبية لخبرتنا ، وانما هو ينتمى الى جوهر معايشة كافة الحيوانات الأخرى وحياتنا كذلك ، وعلى هذا النحو فإن حياتنا تمضى نحو الموت . . . إنه ليس إطاراً ثبت بالصدفة المحض حول صورة عمليات فيزيائية وفسيولوجية عديدة ، وانما هو إطار ينتمى إلى الصورة ذاتها» .(١٠)

ولقد أخطأ لاندرسبيرج حين ذهب إلى أن شلر يقدم - فحسب - تحليلاً لتجربة الشيخوخة ،(١١) ذلك أن شلر يحرص على أن يضيف قوله : « ان هذه النهاية ماثلة أمامنا بالفعل ، حتى وان كان على نحو مستقل عن الشيخوخة ، حتى وإن كان موعدها وشكلها غير ماثلين أمامنا » ، ان الموت ليس جداراً نرتطم به في الظلام وليس سحقاً للكائن الحى على يد قوى خارجية معادية ؛ صحيح أن الموت قد يحدث بتأثير تلك القوى ، لكنه متضمن في عملية الحياة ذاتها ، إن ملاقاة الموت هي ، على نحو ما ، عمل يقوم به الكائن الحى ذاته باستمرار .

واختصاراً ، فإن هناك ، فيما يقول شلر ، يقيناً حدسياً بالموت ، وان كان مختلفاً أتمَّ الاختلاف عن هاجس الموت الذى نجده عند أولئك الذين يعانون من أمراض معينة ، ولاعلاقة له بالمواقف المختلفة من الموت : سواء كان مرهوباً أو مرغوباً . ذلك أن هذا اليقين الحدسي يكمن أعمق بكثير من أى انفعال . أما الموقف من الموت فهو أمر ثانوى يتعلق بتاريخ حياة فرد بعينه لا بالحياة ذاتها . « بقدر ما يتعين علينا أن نعزو لكل حياة شكلاً من أشكال الوعى ، ينبغى علينا أن نعزو لها أيضا ضرباً من اليقين الحدسي بالموت» .(١٢)

هنا يثور سؤال مهم : إذا كان هناك مثل هذا اليقين الحدسي بالموت فكيف يمكن أن نجد بدلاً من ذلك عدم اعتقاد في موت المرء حتى بين المتحضرين ، وكيف يمكن أن نفسر تشبث الانسان البدائي ، بمثل هذا الإصرار بفكرة أن الموت

هو أمر عرضي ؟ ان شلر يعزو هذا الغياب لليقين بالموت إلى أن الانسان كالمعتاد يكبت ـ بقوة ـ فكرة الموت .

غير أن لاندسبيرج لا يقنعه تفسير شلر (على الرغم من أنه هو نفسه قد أساء تفسيره على نحو ما رأينا) فهو يعتقد أنه لكى تثبت حقيقة حتمية الموت وتضرب بجذورها ، فان المطلوب هو المرور بتجربة خاصة بالموت ، وهذا وحده يمكن أن يظهر اليقين القاهر بفنائنا . وهناك فيما يقول لاندسبيرج ، ضروب عديدة من هذه التجربة ، تشمل أنواعاً معينة من حالات الإغماء أو السبات العميق أو المعايشة الحية للموت في الحوادث الخطيرة وفي الحرب ، ولكن أهم هذه الاشكال هو ما يسميه « بموت الرفيق» وبصفة خاصة موت كائن نحبه ، يقول :

«إن الوعى بضرورة الموت لا يستيقظ إلا من خلال المشاركة ، ومن خلال الحب الشخصى الذي تصطبغ به هذه التجربة تماما . لقد شكلنا« نحن» ، ذاتاً مشتركة« مع الشخص المحتضر» ومن خلال تلك « الذات المشتركة» ومن خلال القوة النوعية الخاصة لهذا الكيان الجديد والشخصى تماما ، نسير نحو الوعى الحي بأننا لابد أن نموت . . . وقد يبدو أن مشاركتى لذلك الشخص قد توقفت فجأة غير أن هذه المشاركة ، إلى حد ما هى أنا ، اننى أستشعر الموت في قلب وجودي الخاص . »(١٣)

ولقد تم اكتشاف حتمية الموت في أقدم الوثائق المعروفة لنا حول الموت من خلال مثل هذه المشاركة في موت صديق نحبه في ملحمة جلجاميش * .

* جلجميش . . . Gilgamesh هو ملك أرك . . Uruk وبطل الأسطورة البابلية الشهيرة التى تصوره على أنه ضخم الجثة ، شجاع مقدام · «ثلثاه إله وثلثه الباقى إنسان ، أسلحته فتاكة ، ألقى الرعب في قلوب الناس ، لم يترك فتاة لحبيبها ، ولا خطيبة لنبيل» حتى ضجّ البشر من ظلمه ، وتضرعوا للآلهة أن تخلق له غريماً يصارعه باستمرار : فاستجابت الآلهة وخلقت البطل انكيدو . . Enkidu . لكنهما بعد مصارعة عنيفة حطما فيها أركان البيت ، تعانقا ، وعقدا عهداً على الصداقة : وهكذا أصبحا صديقين حميمين . وتمضى الأسطورة فتروى أنهما اتفقا يوماً على قتل ثور السماء المقدس ، فغضبت الآلهة وحكمت على انكيدو بالموت . وكان جلجميش بجوار فراش صديقه وهو يحتضر ، وقد بكاه بكاء مراً وأدرك من موت صديقه أنه سيموت هو الآخر . وقد ترجم الملحمة الى اللغة العربية الأستاذ أنيس فريحه في كتابه : « ملاحم وأساطير من الأدب السامي » ص ٩ ـ ٨٦ دار النهار للنشر بيروت عام ١٩٦٧ (المراجع) .

فاكتشاف ان جلجاميش نفسه مكتوب عليه أن يلقى نفس المصير الرهيب يرتبط بالأسى لموت صديقه الحبيب انكيدو . . . . Enkidu : « أي نوم هذا الذى غَلَبك وتمكَّن منك ؟ لقد طواك ظلام الليل فلم تعد تسمعني ، إذا ما مت أفلا يكون مصيري مثل مصير انكيدو ؟ ، مَلَكَ الحزنُ والأسى روحي ، وهأناذا أهيم في القفار والبراري خائفاً من الموت» .(١٤)

ولكن علينا أن نعود إلى نظرية لاندسبيرج لنسأل : « هل موت شخص لصيق بنا هو وحده بالضرورة الذى يكشف لنا عن فنائنا ؟ لقد قال الشاعر الانجليزي جون دون في « ابتهالاته » * : « ان موت أى انسان يجعلني أتضاءل ، لأن رحاب الانسانية يضمني » . ومن الممكن بالطبع القول بأن الشاعر « دون » كان شديد الحساسية ، على نحو ما اشتهر عنه ، تجاه الموت . وأيا ما كان الأمر فإن علينا كذلك أن نتفحص الحقيقة الغريبة والتى أصبحت رغم ذلك وطيدة الأركان الآن والقائلة بأنه ليس هناك من يؤمن حقاً بأنه سيموت ، حتى وان لم يكن هناك من يراوده الشك في حتمية ذلك . لكن لايزال هناك شك فيما اذا كانت تجربة الموت أو المواجهة المباشرة له ذاتها ستؤدى إلى وعى دائم بفنائنا . ويبدو أنه حتى اليوم لايزال يتعين على كل انسان أن يكتشف لنفسه حتمية الموت بوسائل عدة ، سواء من خلال تجربة الموت وفق المعنى الذى حدده لاندسبيرج لهذا الاصطلاح ، أو عبر ادراكه أنه حينما تدق الأجراس« فانها تدق من أجلك» أو كما يحدث غالباً من خلال اخطار المرء به وتقبله تقبلاً أعمى .

أما فيما يتعلق بالاكتشاف الأصلي من جانب الانسان لحتمية الموت ، فان المشكلة الجلية هى تحديد الكيفية التى تمَّ بها تحصيل المعرفة التى جرى فيما بعد قبولها وتقبلها عن طريق الايمان . ومن الممكن تماما أن كلتا النظريتين ـ أي نظرية شلر ونظرية لاندسبيرج ـ صحيحتان حيث إن الأفراد يختلفون فيما بينهم ، وعلى أية حال فان المعرفة بحتمية الموت قد غدت ـ شيئا فشيئا ـ ملكية مشتركة للإنسانية ، ومن ثم فلا يتعين النظر إليها باعتبارها اكتشافاً جاء كالحادث الفجائي . وبالرغم من ذلك فقد أتى حين من الدهر غدت فيه الفكرة متسمة

* جون دون . . . John Donne. (١٥٧٢ ـ ١٦٣١) شاعر ولاهوتي انجليزي ، يُعد من أكبر الشعراء الميتافيزيقيين من أشعاره الدينية « تشريح العالم » عام ١٦١١ ، و« ارتقاء الروح » عام ١٦١٢ (المراجع) .

بالشمول ، أما متى حدث ذلك فأمر ليس من الممكن تحديده بأى درجة من الدقة ، غير أنه مما يثير الاهتمام أننا اذا ما استخدمنا ملحمة جلجاميش كعلامة على الطريق ، بل وإذا ما سمحنا ببضعة آلاف من الأعوام لاحتمال وجود القصة قبل السجل المدوّن ، فان اكتشاف حتمية الموت يظل أمراً حديثاً نسبياً بالمقارنة بإجمالي وجود الانسان على الأرض .

ان تعلم حتمية الموت لا يعدو أن يكون المرحلة الأولى من اكتشاف الإنسان للموت ، وعلى الرغم من أننا نجد بالفعل في ملحمة جلجاميش معظم الموضوعات الخاصة بتأمل الموت ، أى الرهبة من الموت والشعور بعبث الحياة ومشكلة كيفية الحياة في ضوء الحقيقة المريرة القائلة بأن هذا التغير الجذري من الحياة الى الموت هو أمر «حتمي» ، فان مواجهة جلجاميش للموت ليست كاملة ، إذ ان ما حاق به الدمار هو فحسب الاعتقاد في الخلود على الأرض ، الإيمان باللاموت ، أما أن يكون الموت فناء شاملاً فلا يزال أمراً موضع تشكك فحسب . وفي اطار التأملات البابلية والأشورية« لم ينظر الى الموت باعتباره النهاية المطلقة للحياة أو على أنه يؤ دي الى الفناء الكامل للحيوية الواعية ، ولكنه كان يعنى انفصال الجسد والروح وتحلل الأول وانتقال الأخيرة من نمط للحياة أو للوجود الى نمط آخر ، ان الروح تهبط الى العالم السفلي لتقيم هناك من خلال الأزل ، وهناك عديد من الأدلة على هذه النقطة » .(١٥)

هكذا فانه على الرغم من أن اكتشاف حتمية الموت يؤ دي إلى صدمة عميقة ، وأن الانسان لم يتقبل دون مقاومة مشهد انفصاله عن الأرض بكل بهائها أو الفقدان الحتمي لأحبائه ، فإن هناك عزاءً تمثل في الايمان بالبعث أو بالخلود . ومن ثمّ فقبل أن يتمكن الانسان من اكتشاف الموت على اطلاقه ، أى قبل أن يستطيع ادراك انه قد يكون كذلك فناء شاملاً ، فان هذا الجانب الباعث على العزاء من الرؤ ية البدائية للموت تعين أن يتداعى .

إن الانسان البدائي لا يعتقد أن أحداً يموت موتاً كاملاً ، فالموت بالنسبة له لايعنى بأى حال من الأحوال التوقف الخالص والبسيط لأشكال النشاط والوجود كافة ، انه لايكون أمراً مطلقاً أبداً(١٦) فالميت يحيا بينما هو ينتظر البعث .

وقد وجد سير جيمس فريزر . . . . Sir James Frazer انه في معظم المجتمعات البدائية يكتسب الخلود يقيناً لا يحلم الفرد بالتشكك فيه إلا بقدر ما يتشكك في واقعية وجوده الواعي .(١٧)

ويقول رادين :

« في تلك المجتمعات البدائية التى لدينا سجل لها ، يتفهم الأفراد كافة بشكل محدد تماما الفارق بين الشخص الحي وجثته ، كما هو واضح بالمثل أنهم لا يعتقدون أن شخصية الانسان بأسرها أى كل ما يميزه ككائن حى يختفى عند الموت ، فجسمه يظل في النهاية باقياً ، ورغم انه يتحلل الا أن بعض الأجزاء تبقى فيما يبدو للأبد ، وهنا دليل مرئي على عدم قابليته للفناء ، ومعه عدم قابلية الانسان للفناء . . .

وعلينا أن نتذكر أن الموت لاينظر اليه على الإطلاق باعتباره ارتداداً بالفرد إلى العدم ، وانما هو ببساطة تغير في طريقة اتصال فرد بآخر ، انه أصلاً انفصال ، شأنه في ذلك شأن المرض ، ولكن اذا كان المرض انفصالاً مؤقتاً فان الموت انفصال دائم . . .

وهكذا فاننا يمكن أن نحدس أن التغير الوحيد الذى لابد أن يحدث في الحال عند حدوث الموت هو ادراك الانسان الحى أن النمط المعتاد للاتصال بين الميت والحي قد تغير ولا شيء غير ذلك .(١٨)

وكما في حالة الطفل في الخامسة من العمر ، حيث نجد فكرة قابلية الموت لأن يُعكس ؛ كذلك حال قبائل أوجيبوا . . Ojibwo في شرقي الولايات المتحدة وكندا اذا ما مات فرد :

« يُعتقد أنه يبقى كائناً واعياً على نحو ما كان وهو على قيد الحياة ، ان موته قد حال ببساطة بينه وبين الاتصال بالأحياء بطريقة يمكنهم التعرف عليها ، وروحه التى لاتزال واعية بصورة كاملة ومفعمة بكل الأشواق والرغبات الانسانية ، ترحل الى أرض الموتى الى أن تصل إلى شجرة «فراولة» هائلة ، فاذا ما تناول شيئا من ثمارها فان عودته عندئذ الى أرض الأحياء والحياة ملء اهابه تصبح أمراً مستحيلاً للأبد ، أما اذا أبى أن يتناول شيئا فان امكانية عودته تبقى قائمة ،

وبالنسبة للأحياء ، فانه يظل متمتعاً بالرغبات البشرية العادية جميعاً»[١٩]

ان معاصرينا جميعاً يعتقدون أن الانسان له روح تواصل الحياة عقب الموت على هيئة شبح ، وهكذا فان أبناء « تاسمانيا » و « ساموا» وقبائل الاينوس . . Ainus في شمالي اليابان يؤمنون جميعاً بأن الانسان له بديل روحي ، أعني له روح تبقى بعد الموت . ويبرهنون على ذلك بالحقيقة القائلة بأن «الموتى يظهرون أنفسهم حقاً في بعض الأحيان للناس في الأحلام .» وسكان المناطق القطبية من الاسكيمو يعتقدون أن الانسان له سمتان روحيتان : اسم وروح ، وعقب الموت يغادر الاسم الجثة ويخترم جسم امرأة حبلى ليولد من جديد في اهاب طفل . أما أبناء قبائل الهوبيس . . . Hopis في أريزونا فيعتقدون أن للأشياء كافة بما في ذلك تلك الفاقدة للوعي والقدرة على الحركة«أجساماً أثيرية» أو أرواحاً . ويظن أبناء الفيتوتا . . . Witotas المنتمين الى مناطق الأمازون أن للبشر والحيوانات أرواحاً هي نسخ مطابقة تماما من الأجسام وان كانت غير مادية .[٢٠]

ذلك هو السبب في أن تفسير الايمان بالخلود باعتباره تفكيراً بالتمني ، وكنتاج للخوف من الفناء في تضاعيف الموت بحاجة الى تحفظ . فقد يكون صحيحاً بالنسبة للانسان المتحضر ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للانسان البدائي ، فلكي يرغب المرء في الخلود ينبغي أن يتشكك في واقعيته على الأقل ، والانسان البدائي لا يراوده مثل هذا الشك[٢١] إنه قد يخشى الموت بالطبع لكن ليس بوصفه فناء شاملاً .

كيف بدأ الاعتقاد بعدم قابلية الشخصية الانسانية الجوهرية للفناء في التراجع ؟ ولماذا ؟ ومتى بدأ هذا التطور ؟

ان « كتاب الموتى » المصري (الذي يعود تاريخه الى حوالي ٣٥٠٠ ق. م) يتناول رحلة الروح الانسانية في دار الخلود باعتبارها يقيناً حقيقياً وباعثاً على البهجة على الأقل كالوجود الأرضي .[٢٢]

ونحن بالطبع لانعرف ما اذا كان الايمان بخلود الروح على النحو الذي ورد في كتاب الموتى هو بالفعل دفاع ضد وجهة النظر التي تتناول الموت باعتباره فناء

شاملاً ، أو ما اذا كان تعبيراً عن اقتناع (بدائي) بعدم قابلية الانسان للفناء ، ومن ثم فانه من المستحيل تحديد اللحظة التاريخية أو حتى المرحلة في اطار التطور العقلى التى بدأ البقاء يغدو فيها موضعاً للتشكك .

أيا ما كان الأمر ، فاننا نجد فجأة وحوالي عام ١٢٠٠ ق . م موقفاً مختلفاً تماما من الموت ، ونزعة للتشكك فيما يتعلق بالعالم الآخر ، فالحياة الأخرى لم تطرح فحسب بحسبانها « انعتاقاً من هذه الحياة ومكافأة على الصبر الجميل في هذه الحياة » وانما يبدو أن الحياة المقبلة ذاتها قد أصبحت موضعاً للشك ، « فقد سقط ظل أبدية تحفها الشكوك على بهاء مصر المشرق »[٢٣]

يمكن بالطبع وبصفة عامة القول بأن الموت قد نظر اليه باعتباره دماراً شاملاً حتى قبل أن يتم ادراك حتميته وأنه بعد أن جرى التشكك في الطابع العدمي للموت ، فحسب أصبح الانسان واعياً بحتمية موته الخاص[٢٤] ومن المحتمل كذلك أن اكتشاف حتمية الموت قد مضى جنباً الى جنب مع مفهوم الموت باعتباره دماراً كلياً . غير أن البراهين التى رأيناها حتى الآن تستبعد هذا الاحتمال ، فيما يبدو ، وتجعل من المؤكد بصورة جلية ان النظر الى الموت كفناء شامل يشكل مرحلة متأخرة في مواجهة الانسان للموت ، أضف الى ذلك أن الحقيقة القائلة بأن جانباً كبيراً من البشر لا يزالون يعتقدون اعتقاداً جازماً في الحياة بعد الموت تؤيد هذا الافتراض ، غير أنه اذا لم يكن بمقدورنا أن نقرر متى وقع اكتشاف الموت باعتباره فناء شاملاً الا ترانا نستطيع على الأقل أن نتتبع ذلك التطور الذى أصبح الانسان من خلاله واعياً بمثل هذا الاحتمال ؟

ويذهب رادين . . .Radin إلى أن كل تفكير في إطار المجتمع البدائي « لم تكن الذاتية تسوده فحسب بل كانت مستحوذة عليه أيضا » ، وأن الاقتناع بعدم القابلية للفناء كان يضرب بجذوره في ذلك التفكير .[٢٥] ويمضى الى القول بأن هذه العقلية التى كانت تستحوذ عليها الذاتية قد تحولت الى تفهم واقعي للانسان وللعالم من حوله كنتيجة للصراع بين النظريتين المختلفتين اللتين تدوران حول القابلية للفناء ، أى تلك التى يتمسك بها رجل العمل والأخرى التى يعتصم بها رجل النظر أي المفكر والأديب والكاهن . وعلى الرغم من أن العالم كان بالنسبة لهما كليهما استمرارية ديناميكية وأنهما معا يريان في هذه

الاستمرارية قلاقل وانقطاعات متصارعة ، إلا أنهما اختلفا في تفسيرهما لهذه الأمور : فبالنسبة لأحدهما لم تكن الاعاقة التى أحدثها الموت انقطاعاً وانما مجرد « تعثر » مؤقت ومن ثم أمر لا يبعث على الرهبة ، وبالنسبة للآخر كانت انقطاعاً حقيقياً يحدث « رهبة حقيقية أو مصطنعة » ، وحيث ان تلك كانت نظرة الطبيب أو الكاهن فانها أصبحت هى السائدة .(٢٦)

غير أن تلك النظرية وهى ليست نظرية مقنعة تماما (حقا لماذا ينظر الكاهن الى الموت باعتباره انقطاعاً حقيقياً ؟) تفسر في أفضل الحالات نشأة النظر العقلي فيما يتعلق بتجليات البعث(٢٧) (أى ما إذا كان المرء سيعود بعد الموت الى الأرض أو انه سيندرج في عالم فائق للطبيعة وما الذى يتعين على المرء القيام به ليولد من جديد) لكنها لن تفسر نشأة الشك في البقاء بعد الموت .

من المؤكد أن الاعتقاد في البعث قد تعرض لتعديل جذري قبل أن يكون ممكناً نشوء هذا الشك ، يقول كورنفورد :

«ان جوهر هذا الاعتقاد هو أن الحياة الواحدة للجماعة أو القبيلة تمتد على نحو متصل عبر موتاها كما تمتد من خلال الأحياء من أبنائها ، فلا يزال الموتى جزءاً من الجماعة بالمعنى ذاته الذى يكون به الأحياء جزءاً منها . وهذه الحياة التى تتجدد بصورة دائبة تولد من جديد من رحم الحالة المناقضة المسماة « بالموت » والتى تمضى اليها من جديد عند الطرف الآخر من القوس » .

هناك نفس متجانسة واحدة للقبيلة ، هى (روحها الحارسة . . . Deamon) ، لقد :

«وجدنا في الملك والبطل أشكالاً انتقالية تصنع جسراً بين الروح الحارسة للجماعة والروح الفردية . وربما كان زعيم القبيلة هو الفرد الأول ، الذى منحت له السلطة الجماعية للقبيلة التى لابد أن تمتزج بارادته الفردية . . . ومن خلال انحراف غريب أقامت الأنانيةEgoism لنفسها صرحاً من خلال امتصاص القوة المستمدة من موضوع طغيانها . وينمو الإحساس بالفردية وتتعاظم قوته وهو يتغذى على السلطة الجماعية .(٢٨)

غير أن الملك ، بما أن الآخرين لا يزالون ينظرون اليه بحسبانه مستودعاً

للسلطة الاجتماعية التي وجدت قبله وستنتقل إلى خلفه ـ فان روحه لاتبدأ ولا تنتهي مع بدء وانتهاء عمره ، انها روح خالدة ، ويرجع ذلك الى أنها ، بشكل ما ، تظل روح الفرد الأعلى في الجماعة ، الروح التي تتجاوز حياتها أجيال أعضاء الجماعة كافة .

وربما كانت هناك مرحلة كانت للزعماء والأبطال فيها وحدهم أرواح خالدة ، لكن ذلك لايعني بالضرورة ان الأعضاء الآخرين في القبيلة كانوا يعتبرون فانين ، لقد كانت أرواحهم فحسب تشكل خلوداً جماعياً ، ثم اكتسب كل فرد ، شيئا فشيئا ، روحاً خالداً ، وكما يشير كورنفورد : « ان التوسع الديمقراطي للخلود ليشمل البشر كافة ربما ساعد في تحقيقه بصورة جزئية نشوء العائلة الأبوية البطرياركية باعتبارها وحدة البناء الاجتماعي الجديد » .[٢٩]

وهناك أصول أخرى للاعتقاد في وجود الروح الفردية الخالدة ، ويرد البعض هذا الاعتقاد إلى الصورة التي تظهر في تضاعيف الأحلام ، ويزعم آخرون أن صوراً لذاكرة حاسمة في هذا الشأن ، فالانسان يملك عند هوميروس نفسين « نفس للتنفس » . . . . Thymos وهي الروح الفانية ، ويملك كذلك ما نسميه بالنفس الخالدةPsyche ويبدو أن الأولى ليست أكثر من وظيفة ، وهي تفنى عند الموت ، أي حينما تغادر الأعضاء التي كانت تعتمد عليها ، غير أن الثانية تلوذ بالفرار لدى الموت . وقد ظلت حتى عصر متأخر يصل إلى القرن الخامس عشر ـ فنحن نراها لا تزال تُصوَّر ـ وبصفة خاصة كما يصورها جيوتو . .Giotto * وكذلك فرا انجيلكوFra Angelico ** باعتبارها نموذجاً طبيعياً مصغراً للشخص الذي فارق الحياة .[٣٠] وقد ربطت النفس الخالدة . . Psyche بالرأس واعتبرت المبدأ الحي الخالد ومنبع حيوية الانسان .[٣٠]

ويبدو اذن انه من الممكن التمييز بين مرحلتين في نشأة فكرة قابلية النفس

---

* جيوتو . .Giotto (١٢٦٦ ـ ١٣٣٧) رسام ونحات ايطالي أثر تأثيراً عظيماً في التصوير الأوربي ، تحول من النزعة الايطالية البيزنطية التقليدية الى دراسة الطبيعة ، وتصوير الوجوه في تعبيراتها الحية وحركات الأجسام (المراجع)

** فرا آنجيليكو . . . . . . Fra Angelico (١٤٠٠ ـ ١٤٥٥) راهب ورسام ايطالي كانت الموضوعات التي رسمها في الأعم الأغلب موضوعات دينية . (المراجع)

للفناء ، فأولا تفتت النفس الجماعية للجماعة الى أنفس فردية ظلت هي ذاتها خالدة وغير قابلة للفناء ، وثانياً أدى انهيار الثنائية الأصلية (أي النفس الفانية . . . . Thymos والنفس الخالدة . . . Psyche) ، ذلك الانهيار الذي أدى إلى فكرة أكثر تعقيداً للنفس الخالدة والتي في اطارها تتداخل النفسان وتتركزان في الجسد (سواء في الرأس أو في الصدر) أدى هذا الانهيار الى ظهور احتمال ألا تبقى النفس بعد الجسم الذي ارتبطت به بمثل هذا الارتباط الوثيق .

ولاشك أن ظهور تصور الزمان على أنه يسير في خط مستقيم قد أسهم بالمثل في الاكتشاف الشامل للموت ، وفي إدراك حتميته ، وكذلك في الشك في أن يكون فناء شاملاً ، فكما يشير بليسنر . . Plessner يعيش الانسان البدائي في«دوائر ، في حاضر أبدي» و « العالم الذي تصوره بصورة دائرية يعرف الموت كظاهرة عضوية فحسب ، وحيث لا تتحطم السلسلة أو بتعبير أكثر دقة حيثما يحكم« قانون العودة» فان أهمية الموت الفردي تظل محدودة ، بل وتظل غامضة ان صح التعبير ومع تحول الوعي الأسطوري بالزمن من شكله الدائري إلى صورته الأخروية ، تظهر الفكرة القائلة بأن ما حدث «لن يعود أبداً . . . Never — More » وكذلك الانقسام الى ماض وحاضر ومستقبل » .(٣٢)

لم يصطبغ أي حدث بصبغة التفرد وعدم القابلية للتكرار إلا بعد أن حل تصور الزمن الذي يسير في خط مستقيم محل تصور الزمن الدائري ، وقد أدى ارتباط الزمن الذي يسير في خط مستقيم بالاتجاه الى الفردية الذي أشرق على أعضاء الجماعة البدائية الى جعل الموت يبدو تهديداً حقيقياً .

وربما تَّم التحقق من احتمال أن يكون الموت فناء شاملاً بصورة تدريجية للغاية ، فبالنسبة للكثيرين من البدائيين يشكل الهيكل العظمي دليلاً حاسماً على أن الموت لايلحق الدمار الشامل بالإنسان ، ونحن لانعلم متى نشأ الارتباط ولا بأي كيفية بين الموت والتحلل ، وربما كان هذا الارتباط عاملاً حاسما في الوصول الى مفهوم الموت باعتباره دماراً شاملاً .

وربما جاءت الاشارة الأولى الى أن الموت قد يكون فناء كاملاً من المشهد المثير لموت الانسان . فالتغير هنا من العنف الشامل والفجائية ، بحيث انه لا يمكن إلا

أن يحمل لنا فكرة النهاية الحقيقية التى لا رجعة فيها ، ومع ذلك فلا تزال هناك النفس ، أو الروح التى قد تواصل الوجود .

من هنا فإن الكيفية التى نخبر بها اعتماد حياة المرء النفسية على جسمه هي ، فيما يبدو ، أمر له أهمية حاسمة ، فطالما أننا نشعر باستقلال كياننا الروحي الذى قد يوجه الجسم أو يهيمن عليه أو يستقل عنه ، بل وطالما أننا نشعر بأن لنا روحاً ، فان استمرار تلك الروح عقب الموت البدئي سيبدو واضحاً بذاته .

غير أنه إذا ما سادت التجربة التى نوحد فيها بين وجودنا وجوهرنا المادي ، واذا « شعرنا » أن حياتنا الجسمية هى الحياة الوحيدة ـ ويبدو أن الانسان يميل أكثر فأكثر الى الشعور بذلك ـ فانه من الجلى أننا سنميل الى افتراض أو حتى الى توقع، أن شخصيتنا سيحيق بها الدمار تماما مع أجسادنا ، فلن يكون هناك ما يقف في وجه الانطباع الذى تنقله الجثة بأن الانسان قد فنى بالموت تماما .

وعندما يتحقق الانسان من أن الموت هو فناء شامل يكتمل اكتشافه للموت. وتحت تأثير هذا الاكتشاف الشامل للموت يغمره شعور بعبث الحياة بقوة لا مثيل لها ، فاذا كان الانسان سيفنى عبر الأبد كله ، واذا لم يكن ثمة أمل في حياة أخرى : « فأى منفعة لمن يتعب مما يتعب به . . .

لأن ما يحدث لبني البشر يحدث للبهيمة وحادثة واحدة لهم ، موت هذا كموت ذاك ، ونَسَمةٌ واحدة للكل فليس للانسان مزّية على البهيمة لأن كليهما باطل ، يذهب كلاهما الى مكان واحد كان كلاهما من التراب والى التراب يعود كلاهما »[٣٣]

لم يسيطر هذا الضرب من اليأس والاحباط على شعوب الحضارات القديمة في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين وفلسطين فحسب ، وانما كذلك على أولئك الذين قطنوا المستعمرات اليونانية في آسيا الصغرى .

« تأثر الأيونيون ، بعمق ، على نحو ما نرى في آدابهم بالطابع الزائل للأشياء . . . فنجد ممنيرموس الكولوفوني وقد شغله الحزن الذى يثيره مقدم الشيخوخة بينما في تاريخ لاحق يعزف سايمونايد ، رهو يبكي سقوط أجيال البشر كوريقات الشجر في الغابة ، على وتر سبق أن عُزف عليه هوميروس، بالفعل »[٣٤] .

مع ترجيح يقترب من اليقين بأن الموت هو فناء شامل للشخصية الانسانية تصبح مشكلات الموت ، أى رهبة التعرض له والاحساس بعبثية الحياة وهى المشكلات التى ظهرت بالفعل مع ادراك حتمية الموت ، أكثر الحاحاً وحدة . وعلى الرغم من أن اليقين القاطع للإنسان البدائي باستحالة الدمار الشامل قد تراجع الآن الى مجرد أمل في الخلود فان طبيعة الموت تظل هى القضية المحورية . وتاريخ مشكلة الموت في الفكر الفلسفي هو من ناحية قصة المحاولات التى تبذل للتأكيد على أن الموت ـ كما يود الانسان أن يعتقد وكما تؤكد الأسطورة والمبدأ الديني ـ ليس نهاية مطلقة وأن البقاء بعد الموت ليس وهما .

لكن تاريخ هذه المشكلة كذلك هو قصة النزعة المتزايدة للتشكك في هذه التأكيدات والمعتقدات ، فالمشكلة تنتقل ، على نحو مطرد ، من مشكلة البرهنة على عدم حقيقة الموت لتصبح مشكلة التصالح العاطفي والعقلي مع حقيقة أنه مع الخفقة الأخيرة لنبضنا ينتهى كل شيء .

ان الجانبين الرئيسيين لهذه المشكلة هما السيطرة على رهبة الموت وتحييد أو تفنيد الاستنتاج الذى يبدو الا مجال لتجنبه والقائل بأن رحلتنا القصيرة تحت الشمس هى فكاهة مجردة من المعنى ومهزلة مأساوية قوامها العبث ، ان مسألة معنى الوجود الانساني في الشمول الكلي للوجود ، هذه المسألة الاساسية في الفلسفة ، تكتسب أهميتها العملية الحقيقية من خلال اكتشاف الانسان الشامل للموت .



الكتاب الاول

العصور القديمة

الفصل الأول

الفلاسفة السابقون على سقراط

ما الذي كان عليه الموقف ، فيما يتعلق بالموت ، حينما بدأت الفلسفة في المستعمرات اليونانية في آسيا الصغرى حوالي عام ٦٠٠ ق.م ؟ ان جوتلد افرايم ليسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١) يؤكد في بحثه الشهير بعنوان : « تصور القدماء لفكرة الموت » أن « الموت لم يكن مخيفا بالنسبة لأبناء العصور القديمة » . وقد بنى ليسنج رأيه على اكتشافه أن الهيكل العظمي يمثل « اليرقات » ، أي أرواح الأشرار ، وليس الموت على نحو ما كان الأمر عليه في عصور تالية ، أما الموت فكان يصور في هيئة شاب يحمل شعلة منكسة ، وكان هذا التصوير هو الذي أوحى اليه بفكرة التصالح مع واقعة الموت في اليونان القديمة .

غير أن الباحثين الذين أعقبوه عارضوا وجهة النظر تلك ، فشلنج يتحدث عن « الأسى بصدد التناهي الذي لا يُقهر للوجود الانساني » ذلك الأسى الذي يتخلل الأعمال الفنية للاغريق وكأنه « سم حلو المذاق » ، « وأروين رود » يقول إنه ما من شيء كان مقيتا بالنسبة للإغريق كالموت ، وكتب كونفورد يقول : « إن الوعي الكاسح بالفناء يشيع العتمة في التيار الرئيسي للفكر الاغريقي بأسره »[١]. ويقول بيرنت كما سبق لنا أن رأينا : « تأثر الايونيون ... بعمق بالطابع الزائل للأشياء ، وفي الحقيقة كانت هناك نزعة أساسية نحو التشاؤم في نظرتهم للحياة ... »[٢] وتقر ايديث هاملتون في معرض تشديدها على الفرح بالحياة كسمة خاصة من سمات الروح اليونانية بأن « الأغريق كانوا يعون بصورة مرهفة ، ويدركون على نحو تخالجه الرهبة عدم يقينية الحياة وجسامة الموت ، ويؤكدون مرارا وتكرارا قصر وعقم الجهود البشرية كافة » .[٣] ولأن العالم كان جميلا بالنسبة لهم وكانت الحياة فيه شيئا بهيجا - لهذا السبب على وجه الدقة بدا الموت رهيبا للغاية .

هناك العديد من الأمثلة التي تؤيد هذه العبارات ، فهو ميروس يجعل ظل أخيل يعبر عن وجهة النظر السائدة :

« أناشدك ، يا أوديسيوس الشهير ألا تتحدث برفق عن الموت ، فلأن تعيش

على الأرض عبدا لآخر . . . خير من أن تحكم كملك لا ينازعه السلطان أحد في مملكة الأشباح اللاجسدية » .(٤) إن الموت هو الشر الأعظم ، تقول سافو . . Sappho : « إن الآلهة تعده كذلك والا لكانت قد ماتت » ، وأنا كريون . . . Ana Creon يرهبه الموت الزاحف ، فيقول : « إن الموت رهيب للغاية ، ومخيفة هي أعماق الجحيم التي لا عودة منها . »

لم يكن بوسع الرأي السائد عن الموت أن يُلطِّف هذا الوعي الحاد بالفناء ، فالموت لم يكن رقادا يحفه السلام ، كذلك لم يكن الوجود الأفضل ولا الأكثر سعادة في العالم الآخر ، وذلك على الرغم من أن البعض قد تبنوا مثل هذه الآراء . وبصفة عامة كان من المعتقد أن الموتى يصبحون أشباحا لا تدب الدماء في عروقها ، تهيم ضائعة في العالم السفلي ، الذي كان أكثر هولا من أي شيء معروف على سطح الأرض . وفي مواجهة هذه الرؤية المحبطة للموت طرح الأغريق المثل الأعلى للموقف البطولي ازاءه ، وكما قال باوراBowra : « نظر أنصار المثل الأعلى البطولي إلى الموت باعتباره ذروة الحياة وقمة اكتمالها ، وبوصفه آخر المحن التي يتعرض لها الانسان وأشدها قسوة ، والاختبار الحقيقي لقيمته » .(٥)

غير أنه من المشكوك فيه أن كان بمقدورنا أن نعد المنظور البطولي شيئا آخر غير الاستثناء من القاعدة ، حقا أن الاغريق تمتعوا بحس رفيع بالواجب نحو المدينة واستعداد للتضحية بالحياة من أجل رخائها ، كذلك حظيت الشهرة التي تكتسب نتيجة للقيام بأعمال مجيدة في الميدان بقيمة عظمى كوسيلة لتحقيق خلود رمزي في أذهان الأجيال المقبلة . لكن البطل إنما كان يحظى بالتشريف والتمجيد على وجه الدقة لأنه كان استثناء من القاعدة .

إن ما هو أكثر أهمية فيما يتعلق بوجهة النظر السائدة بين الأغريق عن الموت هو اليأس والحزن الجليان اللذان تنطوي عليهما الرؤية البطولية ، وباورا . . Bowra نفسه يشير الى أن الرؤية البطولية هي « إيماءة تحد » يقوم البطل في غمارها بالاستغناء عن حياته في عمل رائع من أعمال البطولة ، ولأنه قريب للغاية من الآلهة في أعماله وانجازاته ، فانه يعي على نحو أكثر حدة وإيلاما بأنه بالرغم من ذلك فان . يقول أخيل : « لكن الموت يرف من فوقي وكذا قوة القدر

القاهرة » . ان البطل يتقبل وضعه الانساني ، ولكن باذعان حزين ، وهكذا فإن الحاجة إلى رؤ ية أكثر إرضاء للموت من تلك التي تقدمها الديانة الهوميروسية تصبح اكثر وضوحا على الدوام في إطار الرؤ ية البطولية .

وقد وجدت إلى جوار رؤ ية الموت الكامنة في الديانة الهوميروسية الرسمية رؤ ية تنتمي إلى الديانة غير الرسمية التي دأبت على ممارستها الجماعات الأورفية ، والتي تضرب جذورها فيما يبدو في عبادة ديونيزوس الاكثر قدما .

لقد شقت النظرة الاورفية للموت طريقها إلى الفلسفة على يد فيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق.م) الذي علَّم تلاميذه تناسخ الروح وتطهرها في عجلة الميلاد ، ثم عودتها الى الاتحاد النهائي مع « الله » .(٦) ان الروح تسجن في الجسم ، وتغادره عند الموت ، وبعد فترة من التطهر تدخل الجسم مرة أخرى ، وهذه العملية تكرر نفسها عدة مرات . ولكن يتعين على الانسان للتيقن من أنه مع كل وجود جديد تحتفظ الروح بنقائها أو تصبح أفضل وأشد نقاء ، وبالتالي تقترب أكثر من المرحلة النهائية التي يتم فيها التوحد مع الله ـ يتعين لتحقيق هذا أن يتبع الانسان نظاما معينا ، وعلى يدي فيثاغورس أصبحت الفلسفة طريقة حياة تؤكد الخلاص ، وحيث أن ما يتم القيام به في وجود سابق يترتب عليه حدوث مضاعفات في الوجود اللاحق فان عنصرا أخلاقيا يتم ادخاله فيربط ربطا وثيقا بين النظر والعمل في إطار عملية التفلسف . غير أن تأثير فلسفة فيثاغورس على العامة كان محدودا ، وربما يرجع ذلك إلى الجوانب الأكثر تعقيدا من هذه الفلسفة التي جعلت من الفكر العلمي كالفكر الرياضي أعلى أشكال التطهر وكذلك الى احتمال أن العنصر الصوفي فيها ما كان يمكن في المدى الطويل ، أن يخاطب اولئك الذين اكتشفوا فائدة التفكير العقلاني واعتادوه .

وقد ظهرت ، فيما يبدو ، إجابة ثالثة ، بصورة تدريجية على تحدي الموت بين « الحكماء » . . . . Sophoi أو فلاسفة أيونيا العلماء ، وحينما ذهب طاليس إلى أن « الماء هو أصل الأشياء كلها » فان هذا النبذ الثوري للتفسيرات الأسطورية لأصل الأشياء قد تمّ لصالح تفسير ينبع من الأسباب الطبيعية (وهو ما اعتبر عن حق الخطوة الأولى على الطريق نحو العلم) ، كما أنه يُعبر عن الرؤ ية الجديدة والبالغة الأهمية والقائلة بأن « الأشياء جميعها واحدة » . والمعنى المتضمن هنا

واضح : فإذا كانت الأشياء جميعها واحدة فان التغير ـ وكذلك أكثر التغيرات إثارة للشعور بالصدمة أي الموت ـ يصبح أقل تطرفا عبر الواحدية الجوهرية لكل ما هو موجود . وقد شكلت هذه البصيرة النافذة جسرا بين ما قاله طاليس من أن الماء هو المبدأ الذي لا يهرم ولا يموت لكل ما كان الفلاسفة يبحثون عنه ، وبين قوله الآخر بأن العالم هو كيان حي .

ويتضح بصفة خاصة اهتمام الفلاسفة الأوائل الحقيقي بالموت وسعيهم وراء إجابة له إذا ما تفحصنا الحقيقة الغريبة القائلة بأن أول نص فلسفي أصلي انحدر إلينا ألا وهو شذرة انكسماندر هذه الشهيرة (٦١٠ ـ ٥٤٧ ق.م) تتناول الطابع الفاني للأشياء ، ومن المحتمل بالطبع أن بقاء هذه الشذرة بعينها كان صدفة محضا ، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن السبب الحقيقي يتمثل في أنها كانت تعتبر الأكثر أهمية وجذبا للانظار من تعاليم انكسماندر .

تقول الشذرة في ترجمتها المعترف بها : « إن الأشياء تفنى وتنحل إلى الأصول التي نشأت عنها ، وفقا لما جرى به القضاء ، وذلك أن بعضها يعوض بعضاً وتدفع جزاء الظلم وفقا لما يقضي به الزمان » .[٧]

وقد طرح نيتشه الذي ترجم الشذرة على أساس النصوص المتاحة له صياغة الجزء الثاني في الصورة التالية : « ذلك أن عليها أن تتحمل الجزاء وأن تتلقى عقاب الظلم كما يقضى بذلك أمر الزمان » . ويتحدث نيتشه عن الشذرة باعتبارها « بيانا غامضا قدّمه متشائم حقيقي » وهو يفسر هذا القول بأن الدمار والموت هما الجزاءان اللذان تتحملهما الأشياء الجزئية عن جريمتها المتمثلة في الخروج عن الأساس الخالد للوجود ، ويشير نيتشه إلى أن شوبنهاور كانت تراوده فكرة مماثلة حينما تحدث عن الإنسان كمخلوق ما كان له في الأصل أن يوجد ، ومن ثم فإنه يدفع جزاء وجوده الفردي في صورة المعاناة والموت .[٨]

وفي عام ١٩٠٣ ، أي بعد ثلاثين عاما من ترجمة نيتشه للشذرة ، اكتشف هرمان ديلز . . H. Diels أن هناك صياغة أقدم لها لم يعرفها نيتشه تتضمن الكلمة اليونانية التي تعني بعضها البعض . . . . Allélais ومن ثم فان النص لا يقول بأن الأشياء تتحمل جزاء جريمتها أو ظلمها إنما انها تتحمل « الجزاء » كل منها قبل الآخر ، وكما يوضح بيرنت . . . . J. Burnet فان ذلك يدعم تفسير

الفناء والموت باعتبارهما جزاء جريمة الفردية .[٩]

غير أنه أيا كان سبب الفناء ، وسواء أكان يرجع إلى أن الأشياء الجزئية ترتكب الخطأ بوجودها باعتبارها كذلك ، أي بحسبانها أفراداً ، أو كان يعود الى أن ظلم كل منها للآخر يتمثل في حرمان بعضها بعضا من إمكانية الوجود ، وذلك على نحو ما يشير نسله . . Nestle مسايراً في تفكيره ، فيما يبدو ، مفهوم المجال الحيوي . . .Lebensraum ـ سواء أكان هذا أو ذاك هو السبب فلا بد أن انكسماندر قد أثرت فيه إلى حد كبير الواقعة الرهيبة المتمثلة في فناء الأشياء[١٠] وقد يمثل قوله أن الأشياء تفني فتتحول إلى ما نشأت عنه » خير تمثيل محاولة لتحييد الموت ، وقد يكون تعبيراً عن الأمل في أنه في مكان ما وبكيفية ما لن يحظى الموت بالسيادة . ويبدو ان انكسماندر قد افترض وجود « لا محدود apeiron » غير متناه لا ينفد ، لأن السؤال الضخم الذي أرقه وعذبه هو : ـ لماذا يتعين أن يفنى كل ما يظهر الى الوجود وكل ما له الحق في الوجود ؟ . وما قيمة الوجود إذا كان عارضا زائلا ؟

إن اجابته على الموت تتضمن بالفعل نواة الإجابة الفلسفية التي حبذها فيما بعد كل من عجزوا عن الوقوف باخلاص وصدق إلى جانب نظرة الأديان التقليدية أو الى جانب وجهة النظر القائلة بأن الموت هو الفناء النهائي ، وهم بقبولهم لموتهم كأفراد إنما يعلقون آمالهم على دوام « الكل » ذلك الذي لا يمكن فيه أن يكون فناء بغير معنى .

وربما أثَّر مشهد الزوال والفناء الذي يلحق بالأشياء في هيرقليطس (٥٣٣ ـ ٤٧٥) أكثر مما أثَّر في انكسماندر . ويبدو اهتمامه بموت البشر بالغ الوضوح في عدد كبير من الشذرات التي تعالج هذا الموضوع ،[١١] ولا بد أن يكون هذا التغير الجذري الواضح والفظيع هو الذي فرض عليه فكرة التغير باعتباره السمة الأساسية للواقع [١٢] « إننا ننزل ولا ننزل في الأنهار ذاتها ، إننا موجودون وغير موجودين » .[١٣]

لكن هيرقليطس لا يظل في تلك الحالة من الحيرة واليأس إزاء التقلب البادي للواقع ، فقد اهتدى إلى أنه على الرغم من أن الصيرورة نزاع ، فان الأضداد في قلب هذا النزاع تشكل وحدة على نحو ما يفعل قطبا المغناطيس أو المصارعين في

الحلبة . وليست حرب الأضداد هذه ظلما وانما هي العدل الأسمى .[١٤] ، فالكثرة واحد والواحد كثرة . غير أن ذلك ليس ارتداداً إلى موقف انكسماندر ، فبالنسبة لهيرقليطس ليست الصفات العديدة التي تدركها من الأشياء هي الماهيات ذاتها ، على نحو ما اعتقد انكساغوراس فيما بعد ، كما أنها ليست نتاجات لخيالنا على نحو ما اعتقد بارمنيدس . « واللامحدود » عند انكسماندر الذي تعود اليه الأشياء كجزاء على ذلك النزاع يسمح بظهور جوهر يتحول الى أي شيء ، ويتحول كل شيء بدوره إليه . وهذا الجوهر عند هيرقليطس هو النار « كل الأشياء تتبادل مع النار ، والنار تتبادل مع كل الاشياء ، تماما كالتبادل بين الذهب والسلع أو السلع والذهب »[١٥] . ولأن كل شيء على وجه الدقة يتدفق ويتغير فإن الموت ذاته ليس دائما ، ذلك أن روح الانسان هي جزء من النار الخالدة التي تتحول لكنها تبقى للأبد . ومن خلال التنفس تتغذى النفس على التبخر في الجو الخارجي وكذلك على التبخر الداخلي الناتج من الدم ، ويؤدي التبادل بين عمليتي الرطوبة والجفاف إلى التبدل في إيقاع الحياة ، بين النوم واليقظة ، بين الحياة والموت . وكلما كانت الروح اكثر جفافا كانت أقرب الى الحكمة . لكن الروح يمكن أن تصبح رطبة ايضا ، وذلك يعني موتها . وعلى الرغم من أن الماء يصبح أرضاً فان هذه العملية يمكن ان تُعكس وتلك هي نقطة جوهرية . وكما تقرر الشذرة ٦٨ : « كما أن تحول النفوس إلى ماء هو موت لها فان تحول الماء . الى ارض هو موت له ، لكن الماء يأتي من الأرض والنفس تنبع من الماء »[١٦] ليس هناك تساؤ ل فيما يتعلق ببقاء النفس الفردية بعد الموت ، وانما هناك بدلا من ذلك هوية بين الحياة والموت وهو ما يتم تأكيده بتكرار في الشذرات ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٨ :[١٧]

« يسمى القوس بالحياة لكن عمله هو الموت » . *

« ان الفانين خالدون ، والخالدين فانون ، فأحدهم يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر » .

---

* كلمة القوس باللغة اليونانية « . . . Bios » تعني القوس والحياة في آن معا ، وفي هذا المعنى المزدوج للكلمة يجد هيراقليطس الهوية بين الحياة والموت (المراجع) .

« ما بداخلنا شيء واحد : حياة وموت ، يقظة ونوم ، شباب وشيخوخة ، وكل ضد منهما يتحول الى الآخر » . كيف يمكن فهم هوية الحياة والموت هذه ؟

يقول كيرك . . . . Kirk لا يتحدث هيرقليطس بالفعل عن الحياة والموت وإنما عن الموتى والأحياء ، فهذه الاضداد تظهر جنبا إلى جنب مع أضداد النوم واليقظة وقد يعني ذلك أن هيرقليطس « ربما افترض أن الموت والحياة هما الطرفان القصيان المتبادلان مع اليقظة والنوم ، وقد يدل مثل هذا التبادل على حقيقة مختلفة تماما وهي وحدة الاضداد بصفة عامة » .[١٨]

ويذهب تفسير آخر محتمل يقترحه المؤلف نفسه إلى القول بأن هيرقليطس كان يفكر في معتقد شبه ديني ، كان شائعاً بين عامة الإغريق ، والذي نجده اليوم في العديد من المجتمعات المختلفة ، وقوامه أن الحفيد هو استمرار لحياة الجد الذي يحمل اسمه عادة ، « وبهذه الطريقة البسيطة يمكن القول بأن الحياة قد أعقبت الموت وأن الوليد أعقب الشيخ ، أو يمكن طرح تساؤل اكثر بساطة : من أين يأتي الأطفال ؟ من العدم ، من حالة اللاحياة التي يمكن أن نسميها بالموت . وهذه الفكرة وحدها يمكن أن تفسر الشذرة[١٩] » ولكن هل ينصف مثل هذا التفسير هيرقليطس ؟[٢٠]

يبدو من المؤكد أن الشذرة رقم ٢٧ الشهيرة التي تقول : « هناك ينتظر البشر ـ حينما يموتون ـ أشياء لم ترها عيونهم ولم يحلموا بها » لا تعني تهديدا بالعقاب ولا وعدا بخلود تحفه البركات ، وبالرغم من ذلك فإنه من المشكوك فيه ما إذا كانت تعني النهاية .

بيد ان المرء قد يتساءل : لماذا لم يسر هيرقليطس على الدرب الذي طرقه فيثاغورس متابعا التقاليد الاورفية وعمد بدلا من ذلك إلى رفض الوعد المغري بالخلود ؟ هناك فيما يبدو إجابة واحدة على هذا التساؤل ، هي أن هيرقليطس كان على يقين من العثور على إجابة للموت تخلو ، من ناحية ، من عبء الطقوس الكريهة للعبادات السرية ، ولا تستخف بالعقل من ناحية اخرى . ولو صحّت تلك النظرة فان المسألة المتنازع عليها والخاصة بمكانة هيرقليطس في تاريخ الفكر الفلسفي تظهر في ضوء جديد ، فهو ليس استمرارا لما بدا للبعض أنه المهمة

الوحيدة للملطيين . . . Milesians أي مواصلة التراث العلمي ، كما أنه ليس نصيراً ـ كما يؤكد كونفورد ـ لثورة سافرة على العلم العقلي » .[٢١]

واذا ما افترضنا أن كل ما يقصده هيرقليطس بهوية الحياة والموت هو أن الفرد يفنى لكن النوع يبقى فان إجابته ستكون استباقا لما قدمه ارسطو وعلم الحياة فيما بعد لمشكلة الموت . غير انه يبقى هناك فارق مهم بالنسبة للعلم الحديث الذي يعترف بأن الأنواع يمكن أن تفنى بل وأن الحياة كلها قد تتوقف . وعلى الرغم من أن هيرقليطس تصور مسار العالم لا باعتباره تطوراً دائرياً وإنما بوصفه « طريقاً صاعداً وهابطاً » ، فإنه لم يقل بفكرة الاحتراق العام »* التي عزاها اليه الرواقيون فيما بعد[٢٢] . هكذا فان سلسلة الحياة لا يمكن ان ينفرط عقدها بالنسبة اليه ، وعملية خلق الحياة من المادة الجامدة ستستمر إلى الأبد ، فالحياة لم تنشأ من المادة غير العضوية بالصدفة وإنما عن ضرورة وذلك بسبب طبيعة النار ذاتها باعتبارها روح الحياة الشاملة .

ما كان يمكن أن يكون الموت فناء شاملا أو نهائياً بالنسبة لرجل كان يقول ان « هذا العالم واحد بالنسبة للجميع ، لم يخلقه أحد من الآلهة أو البشر لكنه كان منذ الأزل ، وما زال ، وسيكون إلى الأبد ، ناراً حية تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار » . وبالنسبة لرجل بدت الطبيعة أمامه حية والروح الإنسانية وثيقة الارتباط بالتطور العالمي بأسره .[٢٣]

وفضلا عن ذلك فإنه مما له أهميته أن هيرقليطس في غمار « تنقيبه في نفسه » قد اكتشف « اللوغوس . . Logos » أي العقل ، أو الفكر ، أو الكلمة ، الذي حدَّثه بأن مبدأ عاقلا يحكم العالم ، وان هناك وحدة بين العقل الإلهي والعقل الانساني .

---

* ذهب البعض الى القول بأن هيراقليطس كان أكثر عناية بالتدمير منه إلى البناء ، لا سيما عندما اهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار ، ولهذا فانه يقول بفكرة « الاحتراق الكلي General Confagration التي ترتبط بفكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان وهي فكرة العود الأبدي والسنة الكبرى التي شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين (المراجع) .

يبدو اذن أننا نجد لدى هيرقليطس محاولة لتسهيل تقبل الموت باعتباره حدثا طبيعيا وضروريا ، وذلك من خلال إدراك أن الصراع ، أي توتر الاضداد ومن بينها توتر الموت والحياة ، هو على وجه الدقة ما يصنع العالم ويجعله يتماسك . بالإضافة إلى ذلك فإنه يصل بالموت إلى حده الأدنى بالإصرار على أن التغيرات كافة هي تغيرات ظاهرية فحسب وأن الموت ليس توقفا مطلقا لا يعكس ، وإنما هناك وحدة للموت والحياة لا تعنى فحسب أن الحياة تموت ، وإنما كذلك أن الموت يولد الحياة . ولأن كل شيء يتدفق ويتغير على وجه الدقة ، فان الموت ذاته ليس نهائيا لأن روح الإنسان هي جزء من النار الخالدة وهي بحسبانها كذلك تعود وتمضي مرارا وتكرارا إلى الأشياء جميعا ، هكذا فان مبدأ « العود الأبدي » ، ذلك المبدأ الذي أحياه نيتشه عقب ذلك بألفي وخمسمائه عام كان بمعنى ما من المعاني رد هيرقليطس على الموت .

ثمة نقطة واحدة مشتركة بين بارمينيدس (الذي ازدهرت أفكاره حوالي ٤٩٥ ق.م) وبين نقيضه ومعاصره هيرقليطس الذي يكبره في العمر : وهي انكار امكانية الدمار الشامل والنهائي في الموت ، وحيث انه ـ شأن هيراقليطس ـ كان لا « يضفي أرفع القيمة على الأشياء التي يمكن أن ترى أو تسمع » وإنما كان يتخذ من « التفكير المنطقي » أساسا ينطلق منه فانه لا يقل عن هيراقليطس في تأثره بمشهد التغير ، لكنه كان يحاول ويبرهن على (وليس فقط التأكيد على أساس الرؤية العريضة للتطور الكوني) أن هناك دواما وثباتا خلف التدفق المستمر ، فقد وجد انه « . . . . ليس هناك أي شيء ، ولن يكون هناك أبداً ، خلف ما هو كائن حيث أن القدر قدشكله ليكون كلا غير قابل للحركة » ذلك أن :

« ثمة طريقا واحدا ترك لنا الحديث عنه أعني ما هو موجود[٢٤] وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن ما هو موجود لم يخُلق ، ولا يفنى ، لأنه كامل ، وهو لا يتحرك وليس له نهاية . لم يوجد ، ولن يوجد لأنه موجود الآن . انه واحد ومن نوع واحد متصل . فأي أصل تبحث عنه ؟ من أي مصدر ، وبأية طريقة ، حصل على هذه الزيادة ؟ لا تقل انه صدر عن اللا وجود ، لأن اللا وجود لا يمكن الحديث عنه ولا فهمه . وإذن فكيف يمكن لما هوموجود فعلا أن

يصير موجوداً في المستقبل ؟ أو كيف يمكن له أن يجيء إلى عالم الوجود ؟ انه لو كان قد جاء الى عالم الوجود ، اذن فليس هو بالموجود ، وليس هو بالموجود ايضا لو كان سيصير موجوداً في المستقبل ، وعلى ذلك فالصيرورة تنمحي ، وانقضاء الشيء في عالم الماضي يزول الكلام فيه »[٢٥] .

لسنا معنيين هنا ببارمينيدس الأب المزعوم للمنطق ، وإنما نحن معنيون بما يحمله قوله ان الوجود موجود من معنى حول مشكلة الموت ، وهو القول الذي يصفه بيرنت أنه يعني على وجه الدقة : أن الكون ملاء . . Plenum « إن القول بأن الكون ملاء يعني على نحو ما شرحه بيرنت بعد ذلك ، انه ليس هناك شيء اسمه الفراغ الخاوي سواء داخل العالم أو خارجه ، وينتج من ذلك أنه لا يمكن أن يوجد شيء كالحركة ، وبدلا من أن يخلع على « الواحد » * صفة التغيير على نحو ما فعل هيراقليطس وبالتالي جعله قادرا على تفسير العالم فإن بارمنيدس يرفض التغير بوصفه وهماً » .

واذا كان التغير وهما ، فإن الموت وهم كذلك باعتباره أكثر ضروب التغير فظاعة : « لقد ضرب صفحا عن الظهور الى الوجود والاختفاء عنه ، اذ استبعدهما الايمان الحق »[٢٦] ، ان « المعرفة الحقة » هي التي توضح لبارمينيدس ما كشفته رؤ ية وحدة الحياة والموت لهيراقليطس : ان الاختفاء عن الوجود أمر مستحيل .

ان ما يمكن استخلاصه من فلسفتي هيراقليطس وبارمينيدس بوصفهما أول إجابة فلسفية على الموت يقل كثيرا عن الوعد بالخلود الشخصي .

وفي الوقت نفسه ، فاننا نجد لدى امبادقليس . . . . Empedocles (٤٣٥ ـ ٤٩٥ ق . م) مزيجا غريبا من مبدأ الخلود عند فيثاغورس والروح العلمية ، فهو يؤكد في قصيدته « التطهر » تناسخ الروح وأصلها الإلهي ، ويعلن في قصيدته عن « الطبيعة » أن القوى النفسية ليست سوى وظائف مادية فالفكر لا يعدو أن

---

* الواحد . . . . The One هو الكائن الحقيقي الوحيد ، وهو الوجود اللامتناهي الذي لا يقبل القسمة ، وليس هذا الواحد عند بارمنيدس وحدة قوامها الأضداد كما هو الحال عند هيراقليطس لكنه « ملاء » . كل متصل وبالتالي فهو ساكن اذ تستحيل عليه الحركة (المراجع) .

يكون « الدم الذي يحيط بالقلب »[٢٧] وتنشأ الكائنات الحية من خليط من عناصر أربعة تنحل إليها مرة أخرى عند الموت . وهذا التناقض لا يتم تفسيره حقا بالقول بأن امباد قليس كان مزيجا فذا من العالم والتصوف ، كما لا يمكن تفسيره ـ على نحوما بيّن فرانك . . . E. Frank على أنه تغير مزعوم في الرأي لصالح الصوفية في كهولة الفيلسوف[٢٨] ، ويبدو ما يشير إليه فرانك ذاته أقرب الى الصواب حين يقول أن هذا التضارب يرجع إلى حقيقة أن الفلاسفة الاغريق الاوائل لم يكونوا يرون أن هناك تضارباً بين الجانبين لأن طريقة تفكيرهم مختلفة عن طريقة تفكيرنا . وإذا كان الحديث يتعلق بالموت فإن مثل هذه التناقضات ليست بالأمر غير العادي حتى لدى الفلاسفة المحدثين .

وسوف نلتقي بعد ذلك بقليل بأول ظهور لموقف متحرر مستقل ازاء الموت وهو الموقف الذي سيتم التسامي به فيما بعد الى مرتبة الموقف الوحيد الذي يليق بالفيلسوف والعالم . ويعد اناكساجوراس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق.م) هو النموذج الأولي لرجل العلم وللمراقب المتحرر ، ويذكر عنه أنه حينما سئل عن سبب تفضيله الوجود على العدم أجاب قائلا : « لأنني أستطيع أن أدرس علم الفلك وأبحث في النظام الذي يسود الكون » فلا ضروب البؤس الجلية للكون ولا قصر الحياة ينبغي أن تتدخل في غاية الحياة التي تتمثل في البحوث العقلية . أضف الى ذلك أن اناكساجوراس لم يجد التشجيع والعزاء في النظام الذي اكتشفه في الكون من حوله فحسب ، وإنما وجدهما بصفة خاصة في وجهة نظره القائلة بأن « العقل . . . Nous » الذي يخلع النظام على الكون هو سبب الأشياء كافة والحركات جميعا .[٢٩]

يبرز الاستخفاف المتعمد للموت مرتبطا بالاقتناع بأن الموت هو تحلل كامل ، وربما يجيء هذا الاستخفاف نتيجة لهذا الاقتناع ، ونجد بالفعل عند ليوقبوس (٤٤٠ ق.م) أن الحيوانات لدى الموت تنحل إلى « ذرات . . . atoms » ، ولكن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لتكوين مثل هذا الموقف يتمثل في ظهور النظرة إلى الموت باعتباره تغيرا ضروريا وطبيعيا ، ويؤكد ديمقريطوس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق.م) تلميذ ليوقبوس العظيم فناء الروح[٣٠] ، حيث ان الذرات الدقيقة أو اللطيفة التي تتألف منها الروح تتبدد ، فيما يقول ، عند الموت ، وهو يستمد من

ذلك نفس العزاء الذي نجده عند أبيقور ، فيقول ان بعض الناس ممن لهم ضمائر سيئة ، ولا يدركون أن هناك تحللا كاملا في كل مكان في الطبيعة يعيشون في خوف بسبب الخشية مما يتصورون أنه يقع بعد الموت . وهدف ديموقريطوس في الحياة هو . . . Eudemia أي السعادة ، أو البهجة ، ذلك الهدف الذي يمكن تحقيقه فحسب اذا لم ننشد شيئا سوى الممكن ، واذا ما كنا معتدلين في كل شيء وتجنبنا الانفعالات القوية وكافحنا من أجل التربية . . . Padeia التي هي كنز حينما يبتسم الحظ لنا وملاذ حينما يحل بنا سوء الطالع . رغم ذلك فإن « الحياة دون أعياد ومتع مثل طريق طويل دون نُزل » . وفيما يتعلق بالموت فان من الخير للانسان أن يدرك أن الحياة قابلة للفناء وأن دوامها قصير ، تكتنفه صعاب ومشاق جمة وأننا نوشك دائما أن نموت والخوف يعترينا .

لا ينظر ديمقريطوس الى الموت باستخفاف ، لكنه يدرك أنه جزء ضروري من الحياة ، ومن ثم فإن بوسعه احتماله بقدر أكبر من السهولة ، غير انه لا يرى السحب القاتمة فحسب ، وإنما هو يرى السماء الصافية كذلك ، وبالمقارنة بهيراقليطس ـ الفيلسوف الباكي ـ فان ديمقريطوس هو الفيلسوف الضاحك ، وذلك على الرغم من أن ضحكه قد يختلط بالدموع .

من الممكن أن يكون تقبلنا لواقعة فنائنا ، بمساعدة ادراك طبيعتها وضرورتها ، قد نجح في بعض الحالات ، ولكن حتى عندما يحدث ذلك فإن من العسير أن تصور أن ذلك هو الحل السعيد لمشكلة الموت ، فربما تحول الرضا به والاستقرار عليه ليصبح أقل من الحلول الأخرى التي تتمثل في الحفاظ على الوضوح العلمي والاجابة التي يقدمها الدين منفصلين كما لو كانا في قسمين منغلقين من الذهن بحيث يمكن حماية أحدهما من الآخر . وهكذا يتضح أن محاولة اجراء مصالحة بين الإجابتين العلمية والدينية عن الموت هي محاولة ينبغي أن تتم ، وقد وصلت الفلسفة الى دور الوسيط بين الاجابتين في تعاليم سقراط وفي موته .

الفصل الثاني

سقراط : الموت قد يكون خيراً من الحياة

يتجلى الوعي المرهف بالموت الذي لقى تعبيرا بليغا عنه في أدب وأساطير القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد، في الدراما الاغريقية للقرن التالي كذلك.

وتتردد عند يوربيدس باستمرار الشكوى من الطابع الانتقالي للحياة ، وتأخذ في بعض الاحيان شكل الأسى ، حيث لا يتاح للانسان أن يرتدي إهاب الشباب مرتين ، ذلك انه « ليس هناك ما هو أكثر عذوبة من رؤ ية نور الشمس » [1] و« حينما يدنو الموت لا يعود أحد يرغب في الهلاك ولا تغدو الشيخوخة عبئا » [2] .

وهذه البكائيات المستمرة ، التي تدور حول ضرورة الموت ، ترتبط على نحو ينطوي على مفارقة بالتأكيد على ما في الحياة من بؤ س . ويشيد اسخيلوس بالموت كشفاء من بؤ س الحياة ، لكنه بالرغم من ذلك يضفي قيمة على القدرة على عدم التفكير في الموت باعتبارها هبة إلهية . وحتى الآمل في حياة أخرى ليس عزاء حقيقيا : « شقاء وعناء هي حياة الانسان وما من وجود للخلاص والسلام ، ويقينا هناك حياة أفضل تحفها البركة والقداسة لكنها حجبت في رحم الغيوم والظلام ، وهكذا فاننا نتشبث يائسين بروائع هذا العالم الخدَّاعة لا لشيء إلا لأننا لا نعرف حياة أخرى ، وما من عين بشرية تخترق ظلال الموت وأوهام الايمان تضللنا » . [3]

غير أن سوفوكليس يتجاوز مجرد النحيب أو الاستسلام ، وعلى الرغم من أنه يدرك بدوره أن الموت مقتدر (« من بين العجائب العظمى جميعا ليس هناك ما هو أعظم من الانسان . . . الموت وحده هو الذي لا يجد الانسان شفاء له » [4]) وثمة مواقف تكون فيها اعتبارات أخرى أكثر أهمية من الحفاظ على الحياة ، فهناك الواجب ، وهناك الشرف ، وكل منهما لا مجال للحلول الوسط بإزائه حتى وان تعرض المرء للموت في غمار الاذعان لما تمليه مقتضياتها [5] « أهناك المزيد

تنشده أم هي حياتي فحسب ؟ » ذلك هو التساؤ ل الذي تطرحه أنتيجونا ، أي الموت قبل الأوان هو أمر يمكن احتماله حينما تكون الحياة حافلة بالمتاعب ، وهي هنا لا تعني الالم العضوي والبؤ س فحسب ، وانما الصراع المعنوي ، تقول أنتيجونا : « اننا جميعا نموت على أية حال واذا كان ذلك يسرع بي إلى الموت قبل أن يحين أواني .

اذن فان مثل هذا الموت كسب ، أجل كسب بالتأكيد لا مريء غمرته المتاعب على هذا النحو . من ثم فان بوسعي أن أمضي للقاء نهايتي دون مسحة من ألم . . . » (٦)

إن الانسان مخلوق متناه وعابر ، لكن عظمته تتمثل في تقبله لوضعه الإنساني بحس بالمسئولية وبقوة عارمة للشخصية في مواجهة الموت .

ان ذلك هو بصورة جوهرية موقف سقراط كذلك ، فبعد أن أصدر القضاة حكمهم عليه بالموت ، أشار موضحا لهم أنه كان بوسعه تجنب الموت باستخدام فطنته ، لكنه اختار ألا يفعل ذلك : « لكني اشير ايها السادة الى ان الصعوبة ليست جمة في الهرب من الموت ، لكن الصعوبة الحقيقية هي في تجنب ارتكاب الخطأ » (٧) .

وفيما يتعلق بالخلود ، فان سقراط أبعد ما يكون عن التحجر في تفسيره لطبيعة الموت ، وفي إطار ما نسميه الآن بالروح السقراطية أشار الى أنه سيكون « ادعاء للحكمة » الزعم بمعرفة هذه الطبيعة ، وهو يدع الخيار مفتوحاً بين الامكانيتين ، فالموت إما أن يكون نوما بلا أحلام أو هجرة الروح الى عالم آخر . (٨) غير أن ما يؤكده هو أن خشية الموت لا أساس لها في أي من الحالتين وأنه في ظل تأثير هذه الخشية فحسب يبدو الموت الشر الأعظم ، غير أنه كنوم لا تتخلله الاحلام « سيغدو الموت كسبا لا نقاش فيه » وانه « لرحلة إلى موضع آخر . . فأي شيء يمكن أن يكون أعظم من هذا ؟ » ولكن كيف يمكن أن يقنع مستمعيه بأن الموت لا يرهب ؟ ان هناك برهانا مناسبا في رواية أفلاطون لمحاكمة سقراط وقوله بأنه كان بوسعه أن يشق طريقه بحديثه ، فيحصل على البراءة ، أو على الأقل يتجنب

عقوبة الموت ، كذلك فنحن نعرف أنه كان بوسعه أن يهرب وأن تلميذه « أقريطون » نصحه مرارا بالقيام بمثل هذه الخطوة ، غير أنه اختار الموت ، فعلى هذا النحو فحسب يمكن أن يقنع أتباعه بأن الموت أمر لا ينبغي أن يكون موضع خوف .

ما الذي منحه الشجاعة في مواجهة الموت ؟ إن الأغلبية العظمى من الباحثين الأفلاطونيين يعتبرون أن وجهات النظر اللاأدرية حول ما بعد الحياة والتي عبّر عنها سقراط قرب نهاية « الدفاع » تعكس بصورة صحيحة فكره ، غير أن ذلك يطرح مشكلة التوفيق بينها وبين مناقشة سقراط للموضوع ذاته في محاورة « فيدون » حيث يجعله أفلاطون يقدم براهين حول خلود النفس ، ويقدم نظرية « المثل . . Ideas » ، والنتيجة المعتادة هي أن أفلاطون قام في المحاورة الأخيرة وبصورة تعسفية بربط الصورة الواقعية لساعات سقراط الأخيرة بنظريته الخاصة في الخلود .

ولا يعد ذلك حلا مرضيا تماماً للمشكلة المحيرة ، من ثمّ يشير « فالتر كاوفمان » إلى أن « رباطة جأش سقراط الكاملة في وجه الموت قد ذكّرت أفلاطون بالقول الفيثاغورسي المأثور ذي الأصل الأورفي « ان الجسم هو سجن النفس وأن الموت ليس النهاية ، قد لا يكونها ولا يمكن أن يكونها » (٩) ولكن أليس الأدنى الى الصواب أن نقول ان سقراط نفسه قد تذكر التعاليم الفيثاغورية حينما غدا الموت قاب قوسين أو أدنى أو ما هو اكثر احتمالا انه حينما رأى أسي تلاميذه حاول تعزيتهم عن موته الوشيك وموتهم المتوقع بتأكيد وتقديم براهين على الخلود ؟ وفي هذه الحالة فان الإضافة الوحيدة التي أضافها افلاطون لما قد يكون سقراط قد قاله بالفعل هي نظرية « المثل » كأساس اكثر ثباتا لمبدأ الخلود ، وبذلك قدّم عالما آخر كموطن للروح قبل الميلاد وعقب الموت .

ولكن حتى إذا كان سقراط نفسه لم يؤمن حقا بالخلود الذي سيتيح له التواصل مع رجال الماضي من الحكماء والعظماء فانه يبدو في « محاورة الدفاع » « عميقاً » في تدينه :

« ذلك أني أومن بأن هناك آلهة وايماني بالالهة أسمى في معناه من إيمان أي من

أولئك الذين يتهمونني ، وحيث ان هناك آلهة فما من شر يمكن أن يحيق بالرجل الخير سواء في الحياة أم بعد الموت » [١٠] .

لكن هناك عنصراً آخر يمكن أن يفسر شجاعته ، فقد كان في السبعين من عمره حينما صدر عليه الحكم بالموت ، وقد كان لهذه الحقيقة تأثير قوي على موقفه من الموت ، فهو يقول في محاورة أقريطون : « إن الانسان اذا ما وصل الى مثل سني فإن عليه ألا يجزع من اقتراب الموت » .

ان هذا الدافع الأخير ، الذي يقوم بدور ثانوي في الصور التي قدمها أفلاطون ، يحتل مكانة أساسية في الرواية التي رواها اكزينوفون . . . . Xenophon للأجيال التالية عن المحاكمة ، فمشكلة الخلود لا يرد ذكرها في مذكراته الكلاسيكية القديمة ، والسبب الرئيسي لموقف سقراط غير المهادن أمام قضاته ، في رأي اكزينوفون ، هو أن الموت سيسمح له بتجنب ضروب العجز والبؤ س المرتبطة بالشيخوخة « لقد وصل الآن الى نتيجة هي أن الموت بالنسبة له أمر مرغوب فيه أكثر من الحياة » . ومن الخير أن نتذكر في هذا الصدد أن الخوف من الشيخوخة البائسة كان يقلق الكثيرين من الاغريق ، وأن الموت السهل ، الذي يحدث دون أن يقترفه المرء لنفسه يمثل رغبة عبَّر الكثيرون عنها بصورة واضحة ، علاوة على ذلك فإن سقراط كان يشعر بالرضا إذ يتطلع إلى حياته الماضية :

« ألا تعلمون بأني سأرفض الإقرار بأن أي انسان قد عاش حياة خيراً من تلك التي عشتُها حتى الآن ؟ ذلك أني قد أدركت أن حياتي بأسرها قد أُنفقت في تقوى الله والتزام الخير نحو الإنسان ، وهي حقيقة تمنحني أعظم الرضا ، ولذا فإني أشعر باحترام عميق للذات ، وقد اكتشفت أن رفاقي يشعرون بمشاعر مماثلة تجاهي ، ولكن الآن واذا امتدّت سنوات عمري ، فان ضروب ضعف الشيخوخة ستتحقق بصورة حتمية . . . وربما وقف الرب برحمته إلى جواري فأتاح لي فرصة انهاء حياتي لا في أوانها فحسب ، وانما بالطريقة الأكثر يسراً كذلك » . [١١]

وكانت لديه رغبة واضحة في أن يترك صورة طيبة عن نفسه في قلوب رفاقه :

« حينما يقبل الفناء على امريء لا يزال يتمتع بجسم سليم وروح قادرة على

إظهار الرحمة كيف لا يفتقد مثل هذا المرء بصورة مؤلمة ؟ واذا كنت أختتم حياتي والمتاعب تبدو في الأفق فحسب فإني أرى ان عليكم جميعا ان تبتهجوا واثقين من سعادتي » . [١٢]

ان طبيعية الموت هي الحجة الاخيرة لسقراط على نحو ما يروي اكزينوفون :

« ألم تعلموا جميعا أن الطبيعة حكمت عليّ بالموت منذ لحظة ميلادي ؟ » .

لقد قام فلاسفة جاءوا عقب ذلك بتطوير الإجابتين المختلفتين على الموت اللتين قدمهما اكزينوفون وأفلاطون . [١٣] باعتبارهما إجابتي سقراط ، من هنا فان البعض ينظرون اليه أساسا على أنه نبي الخلود فيما يرى فيه آخرون المثل الأعلى للحكيم الرواقي .

لكن لا الموقف اللاأدرى ولا الديانة الشعبية (رغم تأكيدها على وجود حياة أخرى فقدت صورتها بطريقة سيئة) استطاع إشباع شوق الانسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر عقب الموت ، ولم تستطع التعاليم الفلسفية لهيراقليطس ولأنبادقليس تحقيق هذه الرغبة كذلك . وكان أفلاطون هو الذي قدّم من خلال طرح حجج تبدو حاسمة لصالح خلود النفس ، إجابة جديدة وباعثة على العزاء في مواجهة الموت .



الفصل الثالث

أفلاطون: الموت هو انعتاق النفس من الجسم

رأينا كيف أنه قد وجدت إجابة أخرى على الموت مقنعة أكثر من الديانة الهومرية هي إجابة الأسرار الأروفية ، وقد زعم أتباعها أنهم يمتلكون معرفة سرية بالعالم الروحي ، وراحوا يكرزون بخلود النفس ، ويؤكدون أن الموت هو فحسب الباب المفضي إلى حياة أخرى أفضل .

وينعكس هذا الموقف في شذرتين ليوربيدس . . . . Euripides يقول في الأولى : « من ذا الذي يعرف إن كانت هذه الحياة ليست موتا وإن كان الموت لا يعد حياة في العالم السفلي ؟ ويقول في الثانية « من ذا الذي يعرف ان كان ما نسميه بالموت ليس حياة وأن الحياة ليست موتا ؟ » .

يُنظر إلى النفس على أنها ذات أصل سماوي وأنها تقطن الجسم كما لو كانت سجينة ، وبوسعها الهرب عند الموت واستعادة ألوهيتها . وكما يشير كورنفورد ، فليس ثمة هوة هنا بين الإلهي والإنساني على نحو ما نجد في اللاهوت الهومري «والخلود بهذا المعنى يتميز على نحو حاد عن الدوام المحض»(١) وعلى نحو ما رأينا فان هذه النظرية قد شقت طريقها إلى الفلسفة على يد فيثاغورس وأثرت بقوة في أفلاطون الذي حاول صياغتها في شكل مذهب متسق من الناحية المنطقية ، فتأكيد خلود النفس يعني أنها « حينما يهاجمها الموت لا يمكن أن تفنى » . وقد أدرك أفلاطون الشكوك التي ساورت أذهان المثقفين من معاصريه ، فجعل سيبيز . . . . Cebes أحد تلاميذ سقراط يصوغ وجهة النظر المناقضة عن قابلية النفس للفناء بقوله :

« ولكن الناس أميل الى عدم التصديق فيما يتعلق بالنفس ، إنهم يخشون أنها حينما تغادر الجسد سيكون الضياع مقرها وأنها قد تفنى في يوم الوفاة ذاته وتنتهي فور انفصالها عن الجسد . . . ثم تتلاشى في العدم . . . لكننا بحاجة إلى كثير من الحجج والبراهين لإثبات أنه إذا مات الإنسان فإن النفس تبقى رغم ذلك وتظل متمتعة بالقوة والفطنة » . (٢)

ان الحجج التي يقدمها أفلاطون تأكيداً للخلود في محاورة « فيدون » هي :

أ ـ ان النفس توجد قبل الميلاد ، وهذا الوجود السابق للنفس يقوم على أساس الاعتقاد بأن المعرفة هي التذكر (المعرفة الحقيقية المقصودة هنا ليست تجريبية وانما هي قبلية . . . apriori) غير أن ذلك يؤدي فحسب إلى الاعتراف بوجود النفس قبل الميلاد ، فهل توجد بعد الموت ؟ (٣)

ب ـ هناك « صور » أو « مثل » خالدة وثابتة وحيث ان النفس كفيلة بادراكها فانه من المتعين ان تكون هي ذاتها خالدة والهية (« فلا شيء فان يعرف ما هو خالد ») (٤) .

جـ ـ النفس تتحكم في الجسد وتسيطر عليه ، ومن هنا فهي تشبه الآلهة الخالدة .

د ـ النفس بسيطة ، فهي ليست مركبة وبالتالي لا يمكن أن تنحل (فما هو بسيط لا يمكن أن يتغير ، أو يبدأ أو ينتهي ، إن جوهر الاشياء بسيط ، لا يتجزأ ، لا ينقسم ، إنه خالد) .

هـ ـ النفس التي جوهرها الحياة وبالتالي فهي نقيض الموت ذاته ، لا يمكن النظر اليها باعتبارها محتضرة أكثر من النظر الى النار باعتبارها تتحول الى البرودة . (٥)

وهناك دليل إضافي يقدم في محاورة « فايدروس » فالنفس باعتبارها متحركة بذاتها بوصفها مصدر الحياة والحركة لا يمكن اطلاقا أن تكف عن الحياة وعن الحركة . (٦)

وفيما يتعلق بهذه « الأدلة والبراهين » فقد ظل حشد من الاسئلة دونما اجابة وقد أثار حيرة الفلاسفة منذ ذلك الحين ، وقد طرح « جوويت » المترجم والمعلق الشهير لمحاورات أفلاطون هذه المشكلات في مقدمته التي كتبها لمحاورة فيدون حيث يقول :

« ما هي الفكرة التي نستطيع أن نكوّنها عن النفس حينما تنفصل عن الجسد ؟ أو كيف يمكن أن تتحد النفس مع الجسد وتُعدُ مستقلة رغم ذلك ؟ وهل ترتبط النفس بالجسد كما يرتبط المثل الأعلى بالواقع ، أو الكل بالأجزاء ، أو الذات

بالموضوع أو السبب بالنتيجة أو الغاية بالوسائل ؟ هل نقول مع أرسطو إن النفس هي الكمال الأول . . . Entelechy * أو صورة جسم عضوي ذي حياة ؟ أم نقول مع افلاطون بأن للنفس حياتها الخاصة بها ؟ وهل صورة فيثاغورس عن التناغم أو الجوهر الفرد . . . . Monad * * هي التعبير الأكثر صدقا ؟ وهل ترتبط النفس بالجسم كما يرتبط البصر بالعين أو الملاح بسفينته ؟ وهل يُنظر الى النفس في حالة أخرى من حالات الوجود باعتبارها تتلاشى في اللامتناهي دون أن تمتلك وجوداً يمكن أن تدعوه بوجودها الخاص كما هي الحال في مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا وآخرين ؟ أم ينظر الى النفس باعتبارها روحا فردية أفضى إليها بسر جسم آخر واحتفظت بطابع شخصيتها السابقة ؟ أم ترى ان تعارض النفس والجسد هو وهم محض وأن الذات الحقيقية ليست نفسا أو جسدا وانما هي اتحاد للاثنين في « الأنا » التي تعلوهما ؟ وهل الموت هو تأكيد لهذه الفردية في الطبيعة الاسمى وسقوط الطبيعة الأدنى في العدم ؟ أم ترانا نحاول عبثا تجاوز حدود التفكير الانساني ؟ » .

كان أفلاطون نفسه يدرك نقص حججه حول خلود النفس ، فما تمَّ البرهنة عليه هو أن الموت عملية لا تؤثر إلا في الجهاز العضوي الجسمي وأن النفس لا تموت . لكن ذلك لا يثبت أن النفس تواصل الحياة بعد أن يموت الجسد ، حقا ان صفة « ميت » لا يمكن أن تحمل على النفس ، ولكنه من الممكن افناؤها ، أو استردادها غير أنه لم تتم البرهنة على إمكان استردادها وانما هو يستند فقط إلى الإيمان وذلك شأن القول بأن النفس لا تفنى . . ويصل هذا القول الى درجة عاليةمنالترجيح بسبب إلهية النفس ، لكن الهية النفس ووجود «صور» خالدة يقتضي المزيد من البحث(٧) (وهكذا فإن ما يقدمه لنا أفلاطون هو الأمل في الخلود وليس اليقين به ، لكنه أمل معقول ومستحب .)(٨)

* يعرِّف أرسطو النفس بأنها « كمال أول . . . Entelechia لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » النفس الباب الثامن . والكمال الأول هو أول درجات الوجود ، أما الجسم الطبيعي الآلي فهو عكس الصناعي ويتميز بأنه ذاتي الحركة ولديه الاستعداد لتأدية الوظائف الفسيولوجية (المراجع)

** الموناد . . Monad كلمة يونانية معناها الوحدة القائمة بذاتها وقد ترجمها فلاسفة الاسلام بالجوهر الفرد (المراجع)

مـا الـذي ينبغـي أن يكون عليه موقف الفيلسـوف الحـق إزاء الموت ؟ إن الفيلسوف الحق يسعى إلى الموت والاحتضار دوما لأنه يسعـى وراء الحقيقـة ، وحيث أن الجسد عائـق لتحقيق المعرفـة لأن حواسنـا تشـوش رؤ يتنـا العقلية القادرة وحدها على رؤ ية نور الحقيقة فإن بلوغ المعرفة الحقة يغدو ممكنا فحسب حينما تتحرر النفس من أغلال سجن الجسم وهذا هو الموت عند افلاطون ، ان الفيلسوف تساوره « الرغبة في الموت طوال حياته » بسبـب تعطشـه إلى المعرفـة والحقيقة .[9]

وهكذا فانه من الخطأ أن يُعزى لأفلاطون ـ على نحو ما يحدث غالبا ـ تعريف الفلسفة بأنها « تأمل الموت » وكما يشير تايلور بوضوح فان الكلمة الاغريقية . . Melete لا تعني التأمل وانما تعني الاستعداد أو التهيؤ ، تعني :

« . . . التدريب المتكرر الذي نعد به أنفسنا لأداء عمـل ما . . هكذا فإن الفكرة هي أن « الموت » يماثـل مسرحية كانـت حياة الفيلسـوف تدريبـا يوميا عليها ، ان عمله هو تحقيق الكمال في أداء دوره حينما يرفع الستار . . . وعمله متضمن في الحجة القائلة بأن الفلسفة لها معنى خاص ، من الواضح انه معنى فيثاغورسي ، قوامه الإخلاص للعلم باعتباره طريقا لخلاص النفس »[10]

هذا التدريب لا يعني ، أو يعني عرَضًا فحسب ، تعلم الموت بالمعنى الذي نجده عند الرواقين المتأخرين أي التعود على ضرورة الموت وبالتالي السيطرة على الخوف من الموت ، وهو بالنسبة لأفلاطون أولا وأخيرا الاستعداد لوجود متحرر من قيد الإطار الجسدي .

من الجلي أن مثل هذا التصور لحياة الفيلسوف باعتبارهـا سعـي للمـوت ، بوصفه الحالة المثالية التي يمكن فيها وحدها الوصول إلى المعرفة الحقة ، هو تصور ممكن فحسب إذا ما كان هناك اقتناع جازم بالخلود . ومع ذلك فقد رأينا مناقشتنا لحجج أفلاطون حول خلود النفس انه لم يكن مقتنعا تماما بها ، فهل يتعين علينا كذلك استنتاج أن إيمان افلاطون بالخلود كان مهتزا ؟ إذا كان الأمر كذلك فإنه سيعنـي أنـه لا بد من التخلي عن الـرؤ ية التـي ذكرناهـا الآن توا عن حياة الفيلسوف ، غير أنه يبدو أن شك أفلاطون يشير فحسب الى الحجج ، ويتضمن على أقصى تقدير استحالة العثور على براهين غير قابلة للتفنيد للخلـود ، لكن

أفلاطون نفسه كان مقتنعا بالخلود ، وكانت الحجج غالبا لصالح الآخرين .

ولكن إذا كان أفلاطون يؤمن إيمانا جازما بخلود النفس فعلى أية أسس قام إيمانه ؟ يتعين علينا في هذا الصدد أن نتأمل الفكرة التي تقول بأنه كان يؤمن بالمثل الخالدة وبخلود النفس « لأنه كان يخشى أن يموت » (١١) وتشير الحجة الرئيسية التي تقدم لتدعيم هذه الفكرة إلى فترة مزعومة في حياة أفلاطون تأثر خلالها ، وهو شاب ، بالفيلسوف أقريطليوس . . . Cratylus ، ويقال ان أقريطليوس الذي كان تلميذا لهيراقليطس قد فاق أستاذه لا في تشديده الأعظم على التغير فحسب (ذكر أنه ذهب إلى القول : « بأنك لا تستطيع أن تخطو إلى النهر حتى ولو مرة واحدة ») وانما كذلك في حزنه الشديد على استحالة الإفلات منه ، غير أنه ليس هناك دليل على أن أفلاطون قد تأثرً بعمق بمشهد التغير والموت ، ولا يذكر أرسطو وهو مصدر كل معلوماتنا عن معرفة أفلاطون بأقراطيلوس شيئا عن ذلك ، وما ذكره يشير ، فيما يبدو ، إلى العكس ، فهو يذكر أن اكتشاف « ان كل الاشياء الحسية هي في حالة تغير مستمر » قد وصل بأفلاطون إلى النتيجة القائلة بأنه « ما دام هناك علم أصيل فلا بد أن يكون موضوعه شيئا آخر غير التغير » . (١٢)

والقول بأن الخوف من الموت هو « الروح الملهمة » لفلسفة أفلاطون هو أمر تناقضه كذلك عبارة افلاطون (الواردة في ثياتيتوس . . .Theaetetus ـ ١٥٥ د) والقائلة بأن « الفلسفة تبدأ بالدهشة » ، وظاهرة الموت قد تثير « الدهشة » بالطبع ، لكن القضية المطروحة هنا ليست ما اذا كان افلاطون مفتوناً بالموت أو خائفا منه ، وهو ما يفترض انه كان عليه شأن معظم الناس وانما هي تتمثل فيما إذا كان يؤمن بهذا الذي آمن به لأنه كان يخشى الموت . (١٣)

غير أن أقوى اعتراض على القول السابق يتمثل في القول بأن الخوف من الموت لا يسفر بالضرورة عن الايمان بالخلود ، فهناك عدد كبير ممن يخشون الموت يعجزون ، رغم خوفهم ذاك ، عن اعتناق هذا الاعتقاد الذي يبعث على العزاء .

ولكن اذا كان من المشكوك فيه بشدة أن افلاطون قد آمن بالمثل الخالدة وخلود النفس بسبب خوفه من الموت فان ذلك لا يعني أن الموت لم يكن دافعا هاما

وملهما لفلسفته . (١٤) فحالة جزئية واحدة للموت وأعني بها موت معلمه وصديقه سقراط لعبت دورا حاسما في تحديد اتجاه جهده الفلسفي بأسره ، فالرجل الخير الحكيم يمكن أن يتهم زيفا ويحكم عليه بالموت ، وقد أدى ذلك الى انشغاله بمشكلة العدالة والحكومة الصالحة والتربية ، مما أدى الى كتابة « الجمهورية » و «النواميس» ، كذلك أدت ساعات سقراط الأخيرة وشجاعته وتماسكه في مواجهة الموت ومناقشته لطبيعة الموت بأفلاطون الى تطوير الحجج القائمة على خلود النفس في محاورتي « فيدون » و « فايدروس » .



الفصل الرابع

أرسطو خلود العقل

كان أرسطو ، أعظم تلاميذ أفلاطون ، على طرف النقيض ، فى جوانب كثيرة ، من أستاذه ، فقد وقف بقدمين راسختين فى أرض الواقع ، بالمقارنة باهتمام أفلاطون بعالم يجاوز الحواس ، وجعله ذلك يسعى وراء إجابته على الموت فى العالم الطبيعى وبوسائل مستمدة من الموهبة الطبيعية للإنسان ، وليس من خلال اللجوء الى غير المرئى .

وكان فى كتاباته الأولى لا يزال تلميذاً مخلصاً لأفلاطون ، فهو فى محاورته بعنوان « اوديموس . . . . Eudemos* لايتابع أفلاطون فى موضوعه الأثير وهو خلود النفس فحسب ، وانما هو يؤكد كذلك على وجود النفس السابق على البدن ، وكذلك انتقالها من جسم إلى آخر ، ويؤكد بالتالى على بقاء الشخصية الفردية الواعية بعد الموت ، ويتحدث فى محاورة« بروتربيتكيوس » ** التى حاكاها شيشرون فى مطارحته « هورتنشيوس »... Hortensius عن الجسم باعتباره سجن النفس .[1]

غير أنه بعد أن طوّر أرسطو مذهبه الفلسفى الخاص ظهر اختلاف جذرى مع أفلاطون ، ففى كتابه « النفس.... De Anima » يضرب صفحا عن انتقال

---

* كتب أرسطو مؤلفات الشباب على شكل محاورات ، ويبدو أنه فعل ذلك بتأثير أفلاطون إذ تتشابه عناوينها بعناوين محاورات أستاذه فمنها السياسي والسوفسطائي والمأدبة . . الخ وأوديموس . . Eudemos ـ وقد سميت على اسم صديق أرسطو الذي مات في محاولة سياسية اشترك فيها أفلاطون لاسترداد السلطة لديون في سراقوصه ـ تتناول مسألة خلود النفس (المراجع) .

** بروتربتيكوس . . Protrepticos أي تمهيد للفلسفة وهو من مؤلفات الشباب أيضا (المراجع) .

النفس من جسم الى آخر ويصفها بأنها أسطورة ، وتظهر النفس باعتبارها كمال أول لجسم طبيعي، وترتبط به بشكل وثيق على نحو ما ترتبط قوة الابصار بالعين ، فكل الظواهر النفسية... Psychical - بما فى ذلك المؤثرات - تعتمد على الجسم ،[٢] حيث الانسان - شأن معظم الكائنات الحية الاخرى - يواصل البقاء فحسب طالما هو يتواصل فى نسله :

« . . . . أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل (أي الذي بلغ كمال غايته) ليس يناقص (كالكائن المبتور مثلا) ، أو لا يكون التوليد فيه تلقائيا ، هو : أن يخلق كائنا آخر شبيها به ، الحيوان حيوانا آخر ، والنبات نباتا آخر ، بحيث يشارك فى الأزلى والإلهى بحسب طاقته ، لأن هذا هو موضوع النزوع لجميع الكائنات ، وغاية نشاطها الطبيعى . ولكن لفظ « الغاية » يقال على معنين : فهو من جهة الهدف نفسه . ومن جهة أخرى الكائن الذى هذا الهدف غايته . إذن لما كان من المستحيل على الجزئي أن يشارك فى الأزلى والإلهى ، بضرب مستمر . وذلك لأن أى كائن فاسد لا يمكن أن يبقى هو هو بالذات والعدد ، فانه لا يكون كذلك إلا من حيث يشارك الكائن (فى الأزلى والالهى) مشاركة قد تزيد أو تنقص ، فيبقى بذلك لا بذاته ، وإنما الذى يبقى شيء شبيه بذاته ، ليس واحدا بالعدد، بل واحدا بالنوع » ؟[٣]

إن أرسطو يتبنى موقفا متشككا للغاية ازاء نظرية المثل عند افلاطون ، ويعتقد أنه من المستحيل أن تستطيع النفس بكليتها مواصلة البقاء .

« لم يكن افلاطون مغرقاً فى الخطأ حينما قال ان هنالك من « الصور » بقدر ما هنالك من أنواع الأشياء الطبيعية (إذا كانت هناك صور متميزة عن أشياء هذه الأرض) إن أسباب الحركة توجد كأشياء وتسبق النتائج لكن الأسباب بمعنى التعريفات تتزامن مع نتائجها ، فحينما يكون الإنسان معافى فإن العافية توجد كذلك . وشكل الكرة البرونزية يوجد فى الوقت ذاته الذى توجد فيه الكرة البرونزية (لكن علينا أن نبحث إن كانت أى صورة تواصل البقاء كذلك فيما بعد ، ففى بعض الحالات لا يكون هناك ما يحول دون ذلك ، على سبيل المثال قد تنتمى النفس الى هذا النوع ، ليست النفس كلها وانما العقل ، فربما كان من

المستحيل أن تواصل النفس كلها البقاء) من الواضح اذن انه ليست هناك ضرورة ـ على هذا الاساس على الاقل ـ لوجود المثل فالانسان ينجبه انسان ، انسان معين ينجبه أب فرد ، والامر ذاته فى الفنون ، ففن الطب هو العلة الصورية للصحة .[٤] »

لكن أرسطو كان على الرغم من ذلك يدرك الفارق العميق بين الحيوان والانسان ، فما يميز الانسان عن الحيوان هو عقله... Nous أى قدرته على التفكير ، والعقل انما يأتى للانسان « من الخارج » انه العنصر الالهى فى الانسان ، وهو وحده الذى لا يفنى عند الموت .

وقد أدت آراء أرسطو حول خلود العقل إلى خلافات طويلة ومريرة فيما يتعلق بتفسيرها ، فهل كان يؤمن بالخلود الشخصى ؟ واذا لم يكن يؤمن به فما الذي عناه ببقاء العقل واستمراره ؟ إن الطريقة التى عبّر بها عن آرائه لا تخلو من غموض :

« والواقع أن من الواجب فى النفس أيضا أن نحدد هذا التمييز ، ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيهه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى ألوان بالفعل . وهذا العقل المفارق اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث انه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد . أما العلم بالقوة فهو مقدم بالزمان فى الفرد ، ولكنه ليس متقدما بالزمان على الإطلاق . ولا تستطيع أن تقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى .
وعندما يتحرر العقل من أوضاعه الراهنة فإنه يبدو على ما هو عليه دون زيادة . وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا (وعلى ذلك فاننا لا نتذكر فعله السابق ، لأن العقل بهذا المعنى غير مفارق ، على حين أن العقل المنفعل فاسد . وبدون العقل الفعال لا تعقل . »[٥]

حينما يقول أرسطو فى هذه الفقرة الأساسية إنه عند الموت « يطلق سراح الذهن من أوضاعه الراهنة » فإن المرء يتذكر وجهة نظر افلاطون عن تحرير

النفس من قيود الجسد، ولكن هل يعني ذلك أن الوعي الفردي يستمر أو أن الجزء الإلهي من الإنسان يُعاد امتصاصه فيرتد إلى مصدره الأصلي ؟ أم هو يعني أن الإنسان يحقق الخلود (بغض النظر عن بقائه غير المباشر فى نسله) حينما يعيش « حياة العقل » فحسب متبعا فى ذلك طبيعته الحقة ؟

على أية حال فليس متاحا أن يعيش الانسان مثل هذه الحياة فحسب ، فى نظر أرسطو وانما ذلك واجبه أيضا .

« اذا كان العقل إلهيا فإنه بالمقارنة بالانسان تغدو الحياة وفقا له الهية بالمقارنة الانسانية ، ولكننا لا ينبغى أن نتبع أولئك الذين ينصحوننا باعتبارنا بشراً بأن نفكر فى الأمور البشرية وباعتبارنا فانين فى الاشياء الفانية وإنما ينبغى بقدر ما نستطيع أن نجعل من أنفسنا خالدين وأن نكافح بكل ما فينا من قوة كى نحيا وفق أفضل ما فينا ، وان كان صغيراً فى حجمه فان ما يفعله فى مجال القوة والقيمة يتجاوز كل شيء ، سيبدو ذلك أيضا كما لو كان كل إنسان بذاته حيث انه الجزء الافضل والمهيمن فيه ، من هنا فانه سيكون من الغريب ألا يختار حياة ذاته وإنما حياة شيء آخر ، وما قلناه من قبل سينطبق الآن ، فما هو مناسب لكل شيء هو بالطبيعة الأفضل والأنسب لكل شيء ، ومن ثم فان الحياة - وفقا للعقل - هى بالنسبة للإنسان الأفضل والأنسب حيث إن العقل - اكثر من أى شيء آخر - هو الانسان ، هكذا فان هذه الحياة هى الحياة الأسعد كذلك » .(٦)

أما الخوف من الموت ، فمناسباته قليلة ، بل إن أكثر ضروب الموت فظاعة وايلاما ، كما هو شأن ذلك ، الضرب الذى ورد وصفه فى القصيدة التى أهدا ها ارسطو لذكرى صديقه هرمياس... Hermeias الذى لقى حتفه على نحو قاس بأمر من ارتا كزركزيس الثالث... Artaxerxes III - يمكن قهرها بالشجاعة والفضيلة .

« ومن الجلي أن الأشياء التى نخشاها هى أشياء فظيعة ، وهذه بالجملة هى الشرور ، ولقد عرّف عقلاء الناس الخوف بأنه توقع الشر ، ونحن الآن نخشى كافة الشرور ، على سبيل المثال الدناءة ، الفقر ، المرض ، فقدان الأصدقاء ،

الموت ، لكن الانسان الشجاع لا يعتقد أن كافة هذه الشرور تقلقه ، فالخوف من بعضها أمر صائب ونبيل وانه لمن الوضاعة ألا يخاف المرء منها كالدناءة على سبيل المثال . . . فأى ضروب الأشياء المخيفة إذن يخشى الانسان ؟ من المؤكد أنه يخشى أعظمها ، فما من أحد غيره يحتمل ان يصمد في مواجهة ما يثير الذعر ، الآن نجد ان الموت هو اكثر الأشياء فظاعة لأنه النهاية وما من شيء يعتقد بأنه يظل طيبا او سيئا للموتى عقبه ، لكن الرجل الشجاع لن يبدو قلقا حتى إزاء الموت فى كافة الظروف فى البحر او خلال المرض على سبيل المثال ، ففى أى الظروف إذن ؟ من المؤكد انه فى أعظمها ، الآن نجد أن مثل ضروب الموت تلك تتجلى فى ميدان القتال فهى تحدث فى أعظم وأسمى الاخطار . . من اللائق إذن أن يدعى شجاعا ذلك الذى لا يستشعر الخوف فى مواجهة موت نبيل وفى مواجهة كافة الأوضاع الطارئة التى تضم فى رحابها الموت . . . [٧]

إن الخوف قد يُعرف باعتباره ألما أو اضطرابا ناشئا عن تخيل لشر متميز أو مؤلم يحل فى المستقبل ، إلى صورة شرور مدمرة أو مؤلمة فحسب ، فهناك بعض الشرور منها على سبيل المثال الخبث أو الغباء لا يخيفنا احتمال وقوعها ، اننى اقصد فحسب تلك الشرور التى تنطوى على آلام وايقاع خسائر كبرى بل وحتى تلك إذا ما بدت لا دانية فحسب وإنما قريبة بحيث تغدو وشيكة الوقوع ، فنحن لا نخشى الأشياء التى لا تزال بعيدة جدا ، إذ إننا جميعا نعلم على سبيل المثال بأننا سنموت لا محالة لكن ذلك لا يقلقنا لأن الموت ليس قاب قوسين أو أدنى . . » [٨]

غير أن الجنود المحترفين يستحيلون جبناء جميعاً حينما يثقل عليهم الخطر . . بينما تموت قوات المواطنين فى مواقعها . . فبالنسبة للاخيرين يعد الهرب مشينا والموت مفضلا على الأمان على تلك الأسس . . » [٩]

ما الذى يضعه أرسطو فى مواجهة الموت الذى هو « أكثر الأشياء فظاعة » غير الشجاعة ؟ إنه دهشته إزاء أعاجيب الكون ، فقد دفعه فضوله النهم إلى دراسة الأجرام السماوية ، والمعادن ، والنباتات ، والحيوانات والإنسان . وقام بجمع وترتيب وتصنيف وقائع ومعلومات من أرجاء الأرض كافة ، وقد عمّ هذه المهمة

الهائلة تلك الرؤ ية الشاملة لكلية الأشياء: فالعالم ليس خالدا ولا يقبل الفناء فحسب ، وإنما هو يتضمن غرضاً وخطة كما يشهد بشكل خاص التنظيم الغرضى للكائنات الحية « ان الله والطبيعة لا يفعلان شيئا بغير تخطيط »(١٠) .

وعلى الرغم من انه ليست هناك عناية الهية ترعى سعادة كل كائن مفرد ، وأن شخصية الإنسان لا تبقى بعد الموت ، فان أرسطو أحس بقوة بالغة أن للوجود الانسانى معنى ، وأنه هام فى تلك الخطة الكونية . فقد يكون الموت شرا لكنه رغم ذلك ليس عبثا .



الفصل الخامس

ابيقور : الموت لا يعنينا في شيء

من الجلي أن إيمان أرسطو الفلسفي لم يكن يجاوز فحسب الإدراك العقلي لمعظم معاصريه ، وإنما لم يقدم ، فيما يبدو كذلك إجابة مقنعة تماما لأولئك الذين كانوا يستشعرون ، بحدة ، صدمة حتمية الموت . فمعظم الناس لا يملكون أو لا يعتقدون أنهم يملكون الشجاعة التي كان يتحدث عنها . أضف الى ذلك أن شبح العالم السفلي . . Hades ظلّ فيما يبدو رغم ذلك أمراً شديد الواقعية بالنسبةلهم .

هناك مذهب فلسفي آخر وضع ، من ناحية ، لمواجهة هذا الموقف ، وليسهل ، من ناحية أخرى ، التأقلم مع الموت ، وهو يتميز لا بالجهد الذي بذل لبلوغ هذا الهدف فحسب ، بغير تحد لرؤ ية الموت على ما هي ماثلة في التجربة الحسية ، وإنما كذلك وعلى وجه الدقة بتأكيد فناء النفس وانعدامها الشامل في حالة الموت .

ليست المعرفة بالنسبة لأبيقور غاية في ذاتها على نحوما كانت بالنسبة لديمقريطوس ، وإنما هي « علاج للنفس » ، وهو يدعو موجزاً لنظرياته الاساسية باسم « العلاجات الأربعة » وهي : « لسنا بحاجة إلى الخوف من الله . الموت يعني غياب الاحساس . من اليسير تحقيق الخير . من اليسير احتمال الشر »[١] ويقول : « اللاجدوى هي كلمة يقولها الفيلسوف ولا تخفف أي معاناة للانسان » .[٢]

تمثل الأبيقورية الى جانب الرواقية على الصعيد الفلسفي رد فعل تجاه النزعة الثنائية عند أفلاطون ، لكنها كذلك رد فعل لجوانب معينة في الديانة الشعبية ، ومن الواضح أنهما ، بمعنى أضيق ، كانا رد فعل تجاه الأثر الجانبي الذي لا مندوحة عنه لكل نظرية تنفي نهائية الموت : والخوف من العالم الآخر . ويمكن

الحكم على مدى ضخامة وانتشار هذا الخوف من نجاح حجة أبيقور القائلة بأن النفس تنحل بعد الموت . ويرفع ويتسامى لوكريشيوس بمرتبة معلمه أبيقور باعتباره « مجد الجنس الاغريقي » وصاحب فضل على البشرية وذلك « لتضميمه صدور البشر بمفاهيم تقول الحقيقة ولوضعه حداً للشهوة والخوف » بحيث طرد الخوف من أخيرون . . Acheron بعيداً ، ذلك الخوف الذي يثير اضطراب حياة الانسان من أعمق أغوارها ويضفي على الأشياء كافة سواد الموت ولا يتيح لأي متعة أن تكون خالصة وبلا شوائب » . (٣)

إن أبيقور يتبنى مادية ديمقريطوس ، غير أن هذه المادية هي مذهب حيوية المادة . . . . . . Hylozoism ، أي أنها تتضمن القول بأن المادة تحتوي ، بشكل ما ، على بذور الحياة . والعالم بالنسبة لأبيقور ، كما هو بالنسبة لديمقريطوس ، يتألف من ذرات غير مرئية وخالدة تختلف في الحجم والوزن والشكل ، وثمة ذرات خاصة مستديرة ونارية توجد في الصدر تشكل النفس . والشيء الهام هو أن النفس هي نتاج تلاق عرضي بين الذرات وأنها تتكون مع الجسد وتفنى بفنائه ، ومن الجلي أن ما جذب أبيقور في هذه النظرية هو قابلية النفس للفناء مع الجسم حيث ان هذه القابلية تجعل من جميع المخاوف الدائرة حول معاناة النفس وعذابها بعد الموت أمورا لا أساس لها .

ولكن ما دامت الروح موجودة ، فانها تُبتلى بالمرض الذي تسببه المعتقدات الدينية ، ويتألف من خشية الآلهة والعالم الآخر . ان الآلهة موجودة لكنها ليست على ما يظن العامة ، ففكرتهم عن الآلهة تنشأ من الخوف بإزاء ظواهر طبيعية مفزعة ، يفسرونها على أنها تجليات للغضب الإلهي . وينشأ تصويرهم للعالم الآخر حيث يعاقب الأشرار من سوء الطوية عند الإنسان . فالآلهة بالنسبة لأبيقور لها سمات أخرى تختلف أتم الاختلاف عن تلك التي تعزى إليها عادة ، فهم يعيشون حياة سعيدة في عوالم بين الكواكب ، لكنهم لا يهتمون بعالم الانسان حيث إن هذا العالم يعكر سعادتهم . وهكذا نجد أن نظرة ابيقور التي أصبح فيها الآلهة في حالة تقاعد تقترب من الإلحاد من الناحية العملية ، رغم نفيه القاطع لهذا الاتهام .

إن العالم الذي تغيب عنه الآلهة على هذا النحو تحكمه الصدفة ، والإنسان لا يراوده أمل في تحسين العالم ، ولا بد له أن يقنع بأن يحصل من خلال جهوده على أفضل ما يمكن أن يعطيه هذا الوجود . فعلى الرغم من أنه خاضع ـ شأن الحيوانات ـ لقوى الطبيعة فانه يمتلك حرية نسبية للفعل ، وبالنسبة له « ليس هناك إرغام على أن يحيا في ظل الارغام » .(٤) إن بوسعه ان يحقق السلام العقلي ، وان ينتزع من الحياة الحد الاقصى للذة . غير انه ليس هناك تناقض بين تأكيد أبيقور من ناحية على أن اللذة هي الهدف من الحياة وأن المثال الاعلى للرجل الحكيم هو من ناحية أخرى الوصول الى حالة التحرر من القلق . . . Ataraxia * التي يمكن للمرء الوصول إليها من خلال قمع الرغبات وقهر المخاوف ، ذلك أن حالة التحرر من القلق ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي تستمد قيمتها فحسب من كونها أداة لبلوغ اللذة .

إن هذا التأكيد على أهمية اللذة هو سبب سوء فهم للأخلاق عند أبيقور ، غير أنه كان يتوقع ذلك وحرص على التشديد على أنه « حينما نذهب الى القول بأن اللذة هي الغاية فاننا لا نعني ملاذ المتهتكين واللذات الحسية ، كما يفترض البعض ممن يتصفون بالجهل أو يخالفوننا الرأي أو لا يفقهون ، وإنما نعني التحرر من الألم في الجسد والاضطراب في الذهن » .(٥) والعبارة الشهيرة : تناول الطعام ، احتس الشراب وامرح فغدا نموت » هي شعار أبيقوري زائف ، يدل على سوء تفسير شائع لتعاليم أبيقور .

الخوف من الموت عند أبيقور هو العقبة الكبرى في سبيل السلام العقلي ، لكنه يمكن التغلب عليه ، لأنه يقوم على غير أساس تماما :

« ألا فلتعتد الاعتقاد بأن الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا ، فالخير كله والشر جميعه يكمنان في الحس ، لكن الموت حرمان من الحس ، من هنا فإن الفهم الصحيح هو أن الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا ، وذلك يجعل فناء الحياة أمرا يمكن

---

* حالة الأتراكسيا . . . . Ataraxia تعني الخلو من الهموم والمشاغل ، وهي الحالة التي يبلغها الفيلسوف في نظر أبيقور عندما تتوفر له الرؤ ية العقلية الصحيحة (المراجع) .

الاستمتاع به لا لأنه يضيف اليه مدى لا نهائيا من الزمن وانما لأنه يستبعد شوق الانسان للخلود ، فليس هناك ما هو مرعب في الموت ، من هنا فإنه في تكاسل يتحدى ذاك الذي يقول بأنه يخشى الموت لا لأنه سيكون مؤلما حينما يحل ، وإنما لأن توقعه أمر مؤلم ، فإذا لم يكن يؤلم عند حدوثه فلا يثير توقعه الا خوفا أجوف ، وهكذا فإن الموت ، وهو أعظم الشرور ، لا يعني شيئا بالنسبة لنا حيث أنه طالما كنا موجودين فانه غير موجود ، ولكنه حينما يحل فإننا لا نكون موجودين . وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى ، فهو بالنسبة للأوائل ليس موجودا ، أما الأخيرون فإنه لا يصبح لهم وجود حينما يحل » .(٦)

تلك هي الحجة الابيقورية الشهيرة ضد الخوف من الموت .

وفيما يحاول أبيقور التخفيف من الخوف من الموت فإنه يعارض كذلك اولئك الذين ينتقصون من قدر الحياة ويؤكدون أن الخير الأسمى هو ألا يولد المرء ، فالحياة بالنسبة له يمكن أن تكون خيراً إذا ما تعلم الإنسان فحسب كيف يحيا وكيف يموت :

« لقد توقعتك أيها القدر ، وتحصنت في مواجهة هجماتك السرية جميعا . ولن نستسلم أسرى لك أو لأي ظروف أخرى ، ولكن حينما يحين أوان رحيلنا فإننا سنرحل عن الحياة باصقين احتقارا عليها وعلى أولئك الذين يتشبثون عبثا بها ، ومرددين في أنشودة انتصار مجيد اننا قد عشنا حياة طيبة » .(٧)

إن تضارب الحجة الابيقورية إزاء الخوف من الموت يصبح جليا عند لوكريشسيوس قاروس (٩٦ ـ ٥٥ ق . م) تلميذ أبيقور البارز ، الذي طوّر تفصيلا ردّ الابيقورية على الموت ، ففي الكتاب الثالث من مؤلفه « طبيعة الأشياء » يطرح سلسلة من الحجج تأييدا لفناء النفس ويصل إلى القول بأن « الموت لا يعني شيئا بالنسبة لنا ، ولا يعنينا مثقال ذرة . . . حيث إنه تمت البرهنة على أن طبيعة العقل فانية »(٨) وهو يحاول تبديد خوف الجميع حتى أولئك الذين يؤمنون بوجود نفس مستقلة تبقى بعد الموت :

« حتى اذا ما افترضنا طبيعة العقل وقدرة النفس على الإحساس بعد انفصالها عن جسمنا الذي يتحول إلى كيان واحد بفضل الرابطة الموحدة بين الجسم

والنفس والقائمة على التزاوج ، فإن ذلك لا شيء بالنسبة لنا . وإذا ما قُدِّر للزمن أن يجمع مادتنا بعد موتنا وأن يضعها من جديد في الوضع ذاته الذي هي عليه الآن وأن يهبنا مرة أخرى نور الحياة فإن هذه النتيجة ، بدورها ، لن تعنينا على الإطلاق طالما أن سلسلة وعينا الذاتي قد تفككت حلقاتها .

من هنا فإن مَنْ يشكو من أنه ولد فانيا يبالغ في الأنين ، وهو لا يرى أنه بعد الموت الحقيقي لن تكون هناك ذات أخرى باقية على قيد الحياة . وتنوح على أن ذاتها قد لقيت حتفها ولن تقف وتحزن اذ ترقد ذاتها مهشمة أومحترقة»[٩]

غير أن الحجة الأبيقورية بوصفها علاجا للخوف من الموت تتضمن قصورا ، فهي تنطبق على جانب « واحد » من هذا الخوف ، هو الخوف مما يحدث بعد الموت . بيد أن هناك جانبين آخرين على الأقل لهذا الخوف . ويقول لوكريشيوس عن الخوف من عملية الاحتضار إنه خوف بلا أساس لأن الموت يقبل سريعا وعلى نحو غير مؤلم ، إنه موت « مباغت » ، غير أن حجته غير مقنعة تماما فيما يتعلق بالجانب الأكثر أهمية من هذا الخوف وهو كراهية التوقف عن الحياة ، فحينما يشكو البشر من أن تلك المتعة التي وهبت للبشر المساكين قصيرة . ففي لمحة تكون حاضرة ثم قد لا تعود بعدها أبداً « فإن لوكريشيوس يرد على ذلك بقوله إنهم يتصرفون » كما لو أنه بعد موتهم سيكون هذا الموت واحدا من مآسيهم الرئيسية . . . . كما لو كان التوق إلى أي شيء سيقهرهم .[١٠]

ومن الجلي أن هذه الحجة تتجنب القضية الرئيسية ، حيث إن الموضوع الأول للخوف بالنسبة لمعظم الناس هو، على وجه الدقة ، « أننا لن نكون موجودين حينما يحل الموت » ، أما أبيقور فقد ألقى نظرة سريعة على الموضوع[١١] . ورأى أنه من المسلم به أنه ما من أحد يكترث حقا بعدم الوجود ويعالج الأمر كله كما لو كان مماثلا لعدم وجود المرء بالدار لدى وصول زائر غير مرغوب فيه .[١٢]

ولا بد أن لوكريشيوس أدرك أن الخوف من الموت ينشأ غالبا من القول أن « عقل الانسان فان » وأن هذا الخوف لم يتصد له الإنسان بالصورة المناسبة ،

فنحن نجده يتخلى فجأة عن سخريته اللاذعة من اولئك الذين يخشون من خواء الموت وعدمه ويأخذ بحجة خواء الحياة ورتابتها ، ويلجأ إلى استخدام بدعة التقليل من شأن الحياة لجعل الموت مقبولا مخالفا بذلك أبيقور :

« أضف الى هذا أننا دائما منهمكون وغارقون في المشاغل ذاتها وما من لذة جديدة تستحدث بمواصلة الحياة ، ولكن بينما ما نتوق إليه لا يتاح لنا فإنه يبدو كما لو تجاوز كافة الاشياء الأخرى ثم حينما نحصل عليه فإننا نتوق إلى شيء آخر ، وأبدا يتملكنا نفس التعطش للحياة ، ونحن نحدق فاغري الأفواه . .(١٣)

إن لوكريشيوس يضيف إلى هذه الحجة حجة أخرى إذ يقول : « ان شكا عارما يدور حول أي طالع سيجلبه لنا المستقبل أو أي حظ سيحمله لنا أو أي نهاية ستحيق بنا » كما لو كان الإنسان سيكف عن الحياة خوفا من مآسي المستقبل ، أو يعزى نفسه فيما يتعلق بضرورة الموت « الآن » لأنها موضع شك وأي نهاية ستحيق بنا كما لو كانت هذه النهاية يمكن أن تكون شيئا آخر غير الموت العاجل والخالي من الألم .

إن هجعة الموت تبعث العزاء على هذا النحو بالنسبة للوكريشيوس لا لشيء إلا لأن الحياة مؤلمة وحافلة بالعذاب .

« سوف ترقد ولن تستيقظ ثانية أبداً ،
وعندما تفارق الحياة تتخلى عن ألمك العنيف . . .
وأسوأ ما يمكن أن يحل بك ، إذا أصاب التقدير ،
هو سبات عميق وليل طويل طيب . . .
موجود يفنى ، وموجود آخر يظهر ،
يتغير لكنه لا يضيع فالطبيعة تعطي وتأخذ .
يتعين العثور على مادة جديدة للأشياء المقبلة ،
وهذه يتعين أن تبلى كسابقتها ، وأن تمتثل لحكم الطبيعة ،
الأشياء كافة ـ شأنك أنت ـ لها أوان للازدهار والانهيار ،
ومن فناء أحدها يولد الآخر ،
فالحياة لا تقتصر عليه أو عليه .

إنها تُمنح للجميع للاستخدام ، ولا تُمنح لأحد للتملك
لكن هناك كل شيء ساكن في ذلك الرقاد الخالد
فكل الحكايا الكئيبة الموحشة التي ينشدها الشعراء
تثبت صحتها على الأرض لا في الجحيم .(١٤)



الفصل السادس

الرواقية الاغريقية والرومانية

الرواقية المبكرة :

كانت الرواقية وهي المذهب الفلسفي العظيم الآخر في العصور القديمة أكثر تطورا من الابيقورية على الرغم من أن المذهبين قد نشآ في وقت واحد ، وإن كانت المشكلات التي انشغلت بها الرواقية أكثر اتساعا في نطاقها من مشكلات الابيقورية .

ومع انهيار دولة المدينة القديمة وتكوين الامبراطورية على يد الإسكندر الأكبر ، أصبحت مجموعتان من المشكلات ملحتين ، فمن ناحية مست الحاجة لظهور رؤية « لعالم واحد » توضع فيه الخلافات حول الأصل والعرف تحت خاصية مشتركة ، هنا عثر على الإطار المرجعي الشامل ، وهو متابعة السوفسطائيين الذين عارضوا التقليد ، وأكدوا أهمية الطبيعة البشرية . ومن ناحية أخرى لم يكن الفرد الذي حرم من الأمن العاطفي والمعنى الواضح للوجود في دولة المدينة ومن أجلها وواجه عالما شاسعاوغريبا ، في حاجة فحسب إلى المساندة والإرشاد فيا يتعلق بكيفية الحياة في هذا العالم ، وإنما أصبح يعي كذلك أنه فرد منعزل ، ولقد وضع هذا الإدراك الجديد لفرديته مشكلة الموت القديمة في بؤرة أكثر حدة . وبينما ركز الابيقوريون على الفرد ذاته وحاولوا معالجة الموقف الجديد عن طريق بناء الثقة بالنفس والاعتماد على الذات والقوة الداخلية والسيطرة على المخاوف وضروب القلق من الداخل (أما أن ذلك هو السبب في أنهم فضلوا صورة للعالم قوامها أنه مجرد تسلسل للذرات لا يبالي بالإنسان أو أنهم اعتقدوا أن مثل هذه الصورة صحيحة ـ فلا يزال ذلك موضع مناقشة) فان الرواقيين ، وعلى الرغم من إهتمامهم بصورة مماثلة بدعم مقاومة الفرد لتقلبات العالم الخارجي وكان مثالهم الأعلى القائم على حالة اللامبالاة * أكثر تطرفا من المثل الأعلى الابيقوري القائم على حالة التحرر من الخوف والقلق** ، فإنهم قد

---

* . . . Apatheia وهي البلادة أو جمود الحس وهي حالة نفسية لا تبالي بشيء ولا تتأثر بالانفعالات (المراجع) .

** . . . Ataraxia الطمأنينة وهي حالة من الاتزان ينعدم فيها الخوف والندم وتتجرد فيها النفس من المطامع والرغبات (المراجع) .

سعوا إلى غرس جذور الإنسان في الطبيعة ، وكان عالمهم الـذي كان الانسـان جزءاً لا يتجزأ منه بالغ الانتظام بقدر ما كان العالم الأبيقوري فوضويا .

وقد تابع الرواقيون الأوائل وجهة نظر هيرقليطس عن النار الخلاّقة باعتبارها المبدأ المادي والروحي في آن معا . وعندهم أن العالم ليس واقعا تحت رحمة الصدفة ، وإنما هو يخضع لقوانين كونية ، والعناية الإلهية التي تحكمه سامية في مكانتها . ويعود الكون بصورة دورية وعبر احتراق كوني هائل إلى حالته الطبيعية ، فتستوعبه النار الإلهية مرة أخرى ، ثم تتكرر عملية تشكيل العالم وكل ما يقع فيه مرة أخرى[1] والله حال في العالم ، وفي هذا الضرب من وحدة الوجود نجد موقفا وسطا بين النزعة التشبيهية المنتمية إلى الديانة الشعبية والنزعة الإلحادية الأبيقورية .

ان النفس البشرية « ذات طبيعة مادية وهي تنشأ مع الجسـد ، وإن كانت مادتها أكثر نقاء وأكثر نبلا » .[2] إنها جزء من النفس الإلهي وغير قابلة للفناء تماما ، ولكن تستوعب فقط من جديد في الروح الإلهية التي صدرت عنها وذلك في نهاية العالم .[3] وهكذا فإن الرواقيين يعارضون معارضة متطرفة الأبيقوريين الذين يفصلون الانسان عن الآلهة ، بوضعه موضع اتصال مباشر مع المبدأ الإلهي .

يتعين على الانسان أن يحيا ويسلك « وفقا للطبيعة » ، فالموت ينتمي إلى النظام الكوني للأشياء تماما كالميلاد ، وبقدر ما هو قانون شامل قابل للتطبيق على كافة الكائنات الحية ، فإنه كذلك « موافق للطبيعة » وبالتالي فإنه قانون عادل ، ولا أساس للشكوى منه أو الاحتجاج ضده ، غير أن الطبيعة تعني أكثر مما نفهمه اليوم بهذا الاصطلاح ، وبالتالي فإن الحياة « وفقا للطبيعة » هي أكثر بكثير من الحياة البسيطة أو من حياة الجماعات التي تعبد الطبيعة ، فالعقل هو موهبة طبيعية للإنسان وتفترض الحياة وفقا للطبيعة الاستخدام الكامل لهذا العقل وتعني الحياة في سنا أنواره . والعقل لا يرينا فحسب القيمة المتضخمة للعديد من الأشياء التي تلقى تقديرا عاما ، وإنما هو كذلك يمكننا من السيطرة على انفعالاتنا العنيفة . ويوافق زنون . . Zeno مؤسس هذه المدرسة (٣٣٥ ـ ٢٦٥ ق.م) أبيقور في القول بأن السيطرة على الانفعالات هي الطريقة الوحيدة لتحقيق حياة طيبة ،

لكنه يمضي قدما فيقول إن مثاله الأعلى ليس هو السلام العقلي فحسب ، وإنما هي كذلك جمود الحس أو التبلد التام ـ فهي ضرب من اللامبالاة . . . . Apathy ، ويبدو إذن أن الرواقيين كانوا في وضع أفضل للتعامل مع المشكلات التي تواجه الإنسان من الأبيقوريين ، وهكذا فإن مشكلة الخوف من الموت التي شغلت تدريجيا مكانة رئيسية تفكير الرواقيين على نحو ما فعلت بالنسبة لأبيقور ولوكريشيوس أمكن من حيث المبدأ الرد عليها من زاويتين : على الصعيد النفسي وذلك بدعم اللامبالاة ، وعلى المستوى الميتافيزيقي وذلك عبر نظرة وحدةوجود الى العالم ، والأمل في عناية الهية متسامحة ، وربما كذلك عبر مبدأ العود الأبدي (على الأقل في الحالات التي يُعتنق فيها هذا المبدأ) .

غير أنه ـ لما كان المثل الأعلى لجمود الحس منذ البداية هدفا يفوق قدرات البشر ، ويصعب بلوغه ولما كان الموت قد أصبح ، شيئا فشيئا ، المشكلة المحورية للرواقية ـ فإننا نجد تغيرات ملحوظة تطرأ على هذه الفلسفة خلال تاريخها الممتد لخمسة قرون ، حيث تختلف آراء كل من الدعاة العظام للرواقية المتأخرة (أو الرومانية) وهم سنيكا ، ابكتيوس ، ماركوس أوريليوس لا فيما بينهم فحسب وإنما بالمقارنة بالمبدأ الرواقي كذلك .

وبالرغم من ذلك فإن هناك رابطة قوية مشتركة ألا وهي تصورهم للفلسفة باعتبارها فن الحياة السليمة وكذلك تصورهم للموت أيضا ، وكما أشار بينز . . Benz فإن الموت بالنسبة لهم جميعاً جدير بالالتفات كحدث أكثر منه كظاهرة .[٤] وقد أصبح المشكلة المحورية للأخلاق الرواقية لأنه ذلك التجلي للحياة الذي يعد الموقف منه معيارا حاسما بالنسبة لمكانة الفيلسوف الأخلاقية .

ـ سنكا : Seneca

يطرح سنكا (٤ ق.م ـ ٦٥ م) الذي كان مؤدب نيرون . . . ,Nero ومن أعظم الرومان تأثيراً في عصره الأسئلة التي تشغله في واحدة من أشهر رسائله الى صديقه لوكيلوس . . . Lucilius *

* استدعته أجريبا (أم نيرون) لتربية ابنها الذي كان في الحادية عشرة ، غير أن جهود سنكا فشلت في تربيته وتقويم طبعه الحاد ، وانتهى الأمر بأن وجهت الى الفيلسوف تهمة المؤامرة السياسية وأذن له نيرون بالانتحار فقطع شريانه بنفسه وترك رسائل الى صديقه لوكيلوس تعد من أحسن ما كتب (المراجع) .

« أليس بمقدوري أن أبحث عن بدايات الأشياء كافة ، مَنْ الذي شكلها ومَنْ الذي ميّز ما كان ملقى في كتلة مختلطة غير متميزة ؟ أليس باستطاعتي أن أتساءل مَنْ هو مبدع هذا الكون ؟ . . . أينبغي عليَّ أن أكون جاهلا بالمكان الذي انحدرت منه ؟ هل أرض ذلك كله مرة واحدة أم أمضي عبر ضروب من الميلاد متكررة ؟ والى أين أنطلق من قيد البشرية ؟ »(٥)

لكن الفلسفة ، التي يتوقع سنكا أن تقدم الردود على هذه الأسئلة ، يمكن أن تعلمنا كذلك كيف نموت ، وهو يوصي بدراسة المفكرين العظام لأنه « لا أحد من هؤلاء سيجبرك على الموت ، لكنهم جميعا سيعلمونك كيف تموت »(٦) وهو في المحاورة الشهيرة المعروفة باسم « قصر الحياة » يعترف بأن هذا القصر هو شكوى عامة للبشرية حيث :

« . . . عمرنا قصير ، والمدى الممنوح لنايتبدد بسرعة خاطفة بحيث أن الكافة وباستثناء قلة محدودة يستنفدونه بمجرد ما يشرعون في أن يعيشوا حياتهم ، وليست الجماهير التي لا تفكر هي وحدها التي تشكو مما تعده شرا شاملا ، بل ان هذا الشعور نفسه قد أثار الشكاوي حتى بين الصفوة . . . ومن هنا تأتي شكوى أرسطو من الطبيعة ، وهو موقف لا يناسب فيلسوفا ، لقد كانت الطبيعة بالغة في سخائها على الحيوانات الى حد أنها تحيا حياة الخمول لما يعادل خمسة أو عشرة أمثال عمر الإنسان فيما هذا الأخير بقدرته على تحقيق إنجازات عديدة وعظيمة يقيده مثل هذا المدى الأقصر للعمر » .(٧)

ويذهب سنكا إلى القول بأن مثل هذه الشكاوي لا مبرر لها فالطول الحقيقي للحياة لا يمكن ان يقاس بالأعوام ، فإذا ما بدت الحياة قصيرة فإن ذلك يرجع فحسب إلى « أننا نجعلها كذلك ، فليست مواهبنا سيئة لكننا نستخدمها على نحو يبددها « فالناس يبددون حياتهم بطرق عديدة ، وهم ينفقونها في « أحزان لا أساس لها وبهجة حمقاء ورغبة شرهة ومجتمع مهذب » ثم يدركون أن موتهم سيحل قبل الأوان ، والحياة تبدو قصيرة لأن الناس يحيون كما لو كانوا سيعيشون للأبد « ولا ترد فكرة الضعف البشري على أذهانهم ويقولون جميعاً انهم سيتقاعدون ، ويستريحون يوما ما « ولكن » أي نسيان غبي للفناء ذلك الذي يتمثل في تأجيل نصائح العقل السليم حتى الخمسينات والستينات مع النية في بدء الحياة في عمر لم يبلغه إلا القليلون (٨) » .

تبدو الحياة أكثر قصراً بالنسبة للمنهمكين من الناس على نحو يفوق غيرهم ، ولا يقصد سنكا فحسب أولئك « المنهمكين دائما في العمل ليكونوا في موضع يمكنهم من الحياة بصورة أفضل فهم يقضون حياتهم في إعداد مؤ ن الحياة » وإنما هو يعني كذلك أولئك المنهمكين « حتى في لهوهم » ، أولئك الذين تعد حياتهم في الحقيقة « كسلا حافلا بالانشغال » : هواة جمع الأعمال الفنية ، المتحمسين للرياضة ، المتأنقين الذين « يقضون ساعات عديدة لدى الحلاق » . وأولئك المنهمكين في « تأليف ، وسماع ، وتعلم الأغاني » واخيراً « أدرج ضمن أسوأ المتعدين أولئك الذين يكرسون كل وقتهم للشراب والشهوة » ويصل إلى الاستنتاج بأن « الوحيدين الذين يعرفون اللذة حقا هم أولئك الذين يقضون وقتهم من أجل الفلسفة ، إنهم وحدهم هم الذين يعيشون حقا . . وما لم نبرهن على جحودنا فإنه من أجلنا جاء المؤ سسون العظام لمدارس الفكر الإلهية ، لقد أعدوا لنا طريقة للحياة . . . » ويستطرد سنيكا قائلا إنهم وحدهم أولئك الذين يجعلون « زينون وفيثاغورس وديمقريطس . . . أشخاصا مألوفين في حياتهم اليومية ، الذين يؤ ثرون أرسطو وثيوفراستوس بالاهتمام يمكن أن يقال عنهم ، حقا ، إنهم منهمكون في الاضطلاع بواجبات الحياة » . ولن ينتظر مثل هذا الشخص شيخوخة سعيدة وجميلة فحسب ، لكنه سيحظى بأصدقاء يمكنه أن يناقش معهم هيّن الأمور وعظيمها ويستشيرهم في مشكلاته كل يوم . . . » وفضلا عن ذلك فإن مشاركته للفلاسفة « سوف تفتح أمامه الطريق إلى الخلود » و « ترفعك الى سمت لا يطاح بأحد من علاه ، ذلك هو المعنى الوحيد لإطالة فنائك وبالأحرى تحويله إلى خلود ، ان ضروب التمجيد والنصب التذكارية . . . ستهوى عاجلا إلى الدمار ، فليس هناك شيء لا يخربه مرور الزمن ويقضي عليه ، لكن مَنْ يكرسون أنفسهم للفلسفة لا يمكن النيل منهم ، فالسن لا يوهن ذاكرتهم ولا يقلل من قوتهم » .

مثل هذا المنهاج في الحياة هو الذي يقره سنيكا باعتباره الطريقة الوحيدة القادرة على تحييد فكرة الموت الباعثة على الأسى .(٩)

فالفلسفة تبين لنا أن حياة الإنسان بل وشخصيته هي « متاع مؤ قت » وانه ينبغي أن يعيش كما لو كان مدينا لنفسه وعلى استعداد لإعادة المبلغ كله في مرح لدى طلبه » .(١٠)

ولكن من الجلي للغاية أن هذا ليس كافيا للتغلب على الخوف من الموت ، فعلى الرغم من أن « الحياة الخيرة (وهي هبة الفلسفة) هي هدية أكثر جمالا من مجرد الحياة » . وأن « الحياة لا ينبغي أن تبتاع بأي ثمن » فإن فكرة الموت تطارد سنيكا(١١) . انه يريد ان يعرف كيف يموت دون خوف وأسى وكيف يمنع فكرة الفناء من تسميم حياته ، وهو يدرك أنه ليس من السهل التمكن من هذا الفن :

« إنه شيء جليل وعلى المرء أن يتعلمه لفترة طويلة لكي يتمكن من الرحيل عن هذا العالم رابط الجأش حينما تدق الساعة المحتومة ، ومَنْ لا يملك إرادة الموت لا يملك ارادة الحياة ، فقد منحت لنا الحياة فحسب شريطة أن نلاقي الموت ، وهي تتحرك باتجاه الموت ومن هنا فانه من الحماقة أن يرهبه المرء » . (١٢)

إن طريقة سنيكا الشهيرة في تجنب الخوف من الموت تتمثل في أن « المرء يتعين عليه أن يفكر فيه دوما »(١٣) ولكن على الرغم من أنه يكرر ما يرقى إلى موقف سقراط في محاورة « الدفاع » حيث يقول : الموت إما نهاية أو انتقال ولست أخشى أن أكف عن الوجود فذلك يماثل ألا يشرع المرء في الوجود ولست أخشى الانتقال فما من وضع بديل يمكن أن يكون مقيدا على هذا النحو »(١٤) فإنه يرغب في الإيمان بخلود النفس ، وهو يدرك أن « الثقات العظام . . . وعدوا بمثل هذه الهبة أكثر مما برهنوا على وجودها » لكنه لا يرغب في التخلي عما يدعوه بـ « حلمه الخلاب »(١٥) . وهو يبعد عن التراث الرواقي ويتابع أفلاطون ، فيتحدث عن النفس باعتبارها « سجينة هذا المقر المظلم الكئيب » أي الجسد(١٦) وحجته الرئيسية للتدليل على خلودها هي عظمة العقل البشري ، فيقول : « شيء عظيم ونبيل هو العقل البشري . . . . . ان موطنه هو ذلك النطاق بأسره الذي يضم الذرا والمنحدرات الكائنة تحت السماء ، تلك القبة التي يمتد تحتها البحر والبر وفي إطارها يفصل الاثير ما هو بشري عما هو الهي ويلحقهما أحدهما بالآخر . . . » وبالمثل فإن العقل لا يخضع لنطاق محدود من الزمن : « إنه يقول » كل القرون ملك يميني ، وما من عصر يغلق في وجه العقول العظيمة ، ما من مرحلة لا يتخللها الفكر ، وحينما يقبل اليوم الذي سينفصل فيه هذا الخليط مما هو إنساني وإلهي سأغادر الجسد وأتركه هنا حيث وجدته وأحمل ذاتي إلى الالهة »(١٧) إن هذا الوجود الأرضي ليس إلا استعدادا لوجود آخر : « على نحو ما يضمنا رحم الأم عشرة شهور (كذا في الأصل !) لا استعدادا لذاته وإنما الموضع

الذي يبدو اننا سنلفظ الى رحابه حينما يكون بمقدورنا التقاط النفس ومواصلة البقاء في الخارج ، كذلك فإنه في الفترة الزمنية الممتدة من الطفولة الى الشيخوخة يتم انضاجنا لميلاد آخر ، ان بداية اخرى تنتظرنا ، كما ينتظرنا وضع آخر »[١٨] .
ان اليوم الذي ترهبه باعتباره النهاية هو مولدك الى رحاب الأزل » .

وسنيكا يرد على مَنْ يقول بأنه في تلك الحالة ليس هناك سبب لتأخير « الرحيل » مشيراً الى أنه من الطبيعي مقاومة التغيير : « لدى مولدك الآخر كذلك يقتضي الأمر من أمك جهدا عظيما لتدفعك للدنيا ، وانت تبكي وتنوح ، إن البكاء أيضا أمر عرضي بالنسبة للميلاد .[١٩]

وهو حين يعود إلى موضوع الخوف من الموت يذهب إلى القول بأن البكاء عند الميلاد والخروج إلى الوجود الأرضي يمكن غفرانه : « فأنت تصل الى الوجود بلا معرفة أو تجربة » ولكن حينما يحين أوان « الميلاد الجديد » فاننا ينبغي أن نتطلع إليه بلا تردد لأن تلك هي الساعة الحاسمة التي هي نهاية الجسد لكنها ليست نهاية النفس » .

وهذا الاقتناع لا يُسهّل عملية الموت فحسب وإنما هو يضمن الحرية في الحياة كذلك . « إن التفكير على هذا المستوى لا يسمح لشيء خسيس بأن يتواجد في النفس ، لا شيء يتسم بالوضاعة ، لا شيء يتصف بالقسوة . . . والرجل الذي يضع الخلود نصب عينيه لا يتراجع خوفاً من جيش ولا يفزعه إطلاق النفير ولا تخيفه التهديدات ، فكيف يمكن للانسان ألا يكون حراً اذا كان يأمل في الموت . ؟

لم يعش سنيكا ـ وهذا ما ركزّ عليه نقاده ، مرارا منذ العصر الذي عاش فيه ـ وفقا لتعاليمه الخاصة القائمة على الحياة البسيطة المكرسة كلية للفلسفة ، لكنه مات بهذه التعاليم ، فحينما أمره نيرون بالانتحار ، وذلك بعد حياة عملية بالغة التميز كشريك فعلي في حكم الامبراطورية الرومانية ، عندما شكّ في اشتراكه في مؤامرة سياسية ، أقدم على ذلك دون تردد[٢٠] . ولم تكن لحظاته الأخيرة أقل تأثيراً من لحظات سقراط ، ويحدثنا تاسيتوس في « حولياته » بأن سنيكا طلب أدوات الكتابة ليدّون وصيته ، وحينما رفض رسول نيرون طلبه ، التفت الى أصدقائه وذكرهم « بالمفاهيم الفلسفية » التي درسوها معا للاستعداد على وجه الدقة لمثل هذا الحدث . وحينما أعربت زوجته عن رغبتها في أن تموت معه حاول تثبيط عزمها ، ولكنه وافق أخيراً على أن تشاركه « مجد الموت » وقطعا معا ، وفي

وقت واحد ، شريان المعصم .

كان سنيكا متشائما فيما يتعلق بطبيعة الإنسان الخلقية حيث قال : « ان علينا أن نقر بأننا أشرار ، وأننا كنا أشرارا وسنظل كذلك ، وان كنتُ أكره الاعتراف بذلك . » وعند هذه النقطة ، بصفة خاصة ، يختلف سنيكا عن ممثل آخر عظيم للرواقية الأخيرة هو ابكتيتوس .

ابكتيتوس وماركوس اوريليوس :

ذهب ابكتيتوس (٦٠ ـ ١١٧ م) الى أنه ليس هناك شر في الكون : « كما أن العلامة لا تقاوم لكي نضل الطريق إليها ، فكذلك ليس هناك شيء شرير ، بذاته ، في العالم [٢١] « هات ما تشاء وسأحوله إلى خير ، : المرض ، الموت ، العوز ، اللوم ، الكدح من اجل الحياة ، وستتحول تلك الأمور جميعا بإشارة من عصا هرمز . . . . . . Hermes * إلى مزايا ، ما الذي ستصنع من الموت ؟ أي شيء آخر غير حلية تزدان بها ، أي شيء غير إظهارك من خلال الفعل أي رجل ذلك الذي يتبع إرادة الطبيعة » . [٢٢]

ويعرّف ابكتيتوس الفضيلة باعتبارها : « الحياة وفق مقتضى الطبيعة » أي أن الإنسان يتعين عليه أن يقبل كل ما يحدث باعتباره شيئا طيبا أو موضعا للامبالاة ، ويشدد بصورة بالغة على البقاء والتحمل ، فيقول : « إن الأشياء كافة تخدم قانون الكون وتذعن له . وجسمنا بالمثل يذعن كذلك للقانون نفسه في حالات المرض والعافية والشباب والشيخوخة وفي غمار مروره بكل التغيرات الأخرى المعلنة ، ومن ثم فإنه من المعقول ألا يكون ما يعتمد على ذواتنا ، أي فهمنا الخاص ، هو المتمرد الوحيد ، ذلك أن الكون قوي ومتميز ويقدم لنا الأفضل من خلال حكمه لنا في اتحاد مع الكل ، أضف الى ذلك أن المعارضة فضلا عن كونها غير معقولة ولا تقدم شيئا إلا صراعا لا طائل وراءه تلقى بنا في غمار الألم والحزن » . [٢٣]

ويجعل ابكتيتوس مطلب الشعور باللامبالاة في مرتبة أدنى من مطلب هدوء

* هرمز . . . Hermes في أساطير اليونان ، ابن زيوس ، وهو إله التجارة والحظ . واللصوص والمسابقات الرياضية ، ورسول الآلهة ومرافق الأرواح إلى عالم الموتى (المراجع) .

البال والسكينة الداخلية ، ويمكن تحقيق هذا الهدوء وتلك السكينـة من خلال الاستخدام الصحيح للانطباعات ، الأمر الذي يتضمن تمييزا دقيقا بين الأمور الواقعة في نطاق قدرتنا وتلك التي لاتقع في هذا النطاق . وتلك مهمة الفلسفة التي تغدو مجردة من القيمة إذا ما كانت تأملا نظريا محضاً منبت الصلة وغير قابل للتطبيق على شئون الحياة .

ليس الموت شيئا مفزعا « وإلا لبدا كذلك لسقراط ، لكن الفزع يكمـن في مفهومنا عن الموت أي أن هذا المفهوم هو المفزع ، فليس الموت أو الألم هو الشيء المخيف وإنما خشية الألم أو الموت »[٢٤] .

« أسألكم أين يمكنني الهرب من الموت ؟ حددوا لي المكان ، أشيروا الى الناس الذين يتعين أن أمضي بينهم والذين لا ينقض عليهـم الموت ، حددوا لي رقية تحجبه ، اذا لم يكن لدى شيء من هذا فما الذي تريدون مني أن أصنعه ؟ ليس بمقدوري الهرب من الموت : الا ألوذ بالهرب من خشيته ؟ أتراني أموت في خوف وقد أخذتني الرعدة » .[٢٥]

ان على المرء أن يفكر في الحياة باعتبارهـا شيئـا أعارنـا الله إياه للاستخـدام المؤقت فحسب ، وهي تشبه في هذا مأدبة يحتل المرء فيها مكانه المتواضع ، وحينها يقبل الموت فإن علينا أن نسلم أنفسنا لقدرنا وأن نقوم حتى النهاية بالدور الذي عهد الله لنا به كأفضل ما نستطيع ، علينا أن نغادر مأدبة الحياة في هدوء ولباقة معربين عن شكرنا لله لدعوته لنا للمشاركة فيها والإعجاب بأعماله .

وتُعد فلسفة ابكتيتوس فلسفة إذعان وبطولة ساكنة ، فهـي ليسـت فلسفـة لليأس لأن صاحبها أحب الحياة والبشر ، وربما كذلك لأنه فارق الرؤ ية الرواقية الأصلية للعالم ، وهو يتحدث عن الله على نحو يتجاوز كثيراً الموقف القائم على القول بوحدة الوجود بصورة خالصة ، وعلى الرغـم من أنـه لا يذكر ما الـذي سيكون عليه مصير النفس بعد الموت إلا أنه يتحدث عن رغبتها في العودة إلى وجود أفضل مع الله على نحو يجعل الأمر يبدو كما لو أنه يتوقع أن يجد هذه الرغبة متحققة ، ومما له مغـزاه أن ماركوس أوريليوس كان ينقـل عنـه ما يفيد ولعـه بالحديث عن الإنسان « كنفس صغيرة تحمل جثة » .[٢٦]

ونجد عند ماركوس أوريليوس (١٢١ ـ ١٨٠م) هذا الاتجاه للابتعاد عن مادية الرواقيين أكثر جلاء ، وقد نظر سنيكا بالفعل إلى الجسم والنفس باعتبار أن كلا منهما معارض للآخر ، وميّز في النفس بين الجانب العقلي والجانب اللاعقلي ، واعتبر ابكتيتوس النفس حاملة للوجوس . . . Logos الإلهي ، أما أوريليوس فيعيد اكتشاف النوس . . nous أي الجانب الروحي الخالص القادر وحده على المعرفة الحقة والمتحررة كلية من الجسم « أيا كان ما أنا عليه فإنه قليل من اللحم والتنفس والجزء الحاكم . . . . »[٢٧] ويقول مرة أخرى : « ان الاشياء التي تتألف منها أنت ثلاثة : قليل من الجسم ، قليل من التنفس (حياة) وعقل ، ومن هذه الأشياء يعد الاولان ملكا لك طالما أنه من واجبك العناية بهما ، لكن الثالث وحده ملكك على الوجه الصحيح . . . . »[٢٨]

لكن ماركوس أوريليوس الذي يتبع أرسطو في ذلك لا يمضي إلى حد الاعتقاد حتى بخلود هذا الجزء العاقل من النفس ، ويتساءل المرء ما إذا كانت هيمنة فناء كافة الأشياء عليه ستسمح لمثل هذا الاعتقاد بأن يسيطر أو أن يكون عونا حقيقيا في كبح جماح انشغاله الدائم بالفناء .

ربما لم يكن هناك من بين الفلاسفة القدامى مَنْ يعي مثل هذه الصورة المؤلمة وهي القابلية للفناء والطابع المؤقت للأشياء كهذا الفيلسوف الامبراطور ، فالموت يلقي ظلاله على نظرته بأكملها للعالم ، ويمتد فيتجاوز المصير الفردي وصولاً إلى مصير البشرية ، والقانون الأسمى للتاريخ من منظوره هو زوال العظمة الأرضية ، فيشير باستمرار إلى سقوط الحكام والامبراطوريات العظيمة وليس الموت ـ على نحو ما كان بالنسبة للرواقيين الآخرين ـ محور التأمل الفلسفي كحدث تقاس بالنسبة له العظمة الأخلاقية للحياة وإنما أصبح معياراً لكل حدث ولكل فعل .

وكتابه « التأملات » عبارة عن مجموعة تأملات في الموت ولا شيء آخر على وجه التقريب ، فقد أصبح تأمل النشاط الإنساني بالنسبة له كشفا للزوال السريع وللموت وبرهانا مستمراً على التفسخ والتحلل ، ولم تكن رؤية الحياة على أنها نوع من الموت جوهر فلسفته فحسب ، وإنما جوهر حياته اليومية كذلك :

« حينما يوضع اللحم وما إلى ذلك من المأكولات أمامنا ، فاننا نتلقى الانطباع بأن هذا هو الجسم الميت لسمكة وأن هذا هو الجسم الميت لطائر أو لخنزير . . . . . وعلى النحو نفسه يتعين علينا أن نسلك في الحياة ، وحيثما كانت هناك أشياء تبدو جديرة باستحساننا يتعين علينا أن نعريها وأن ننظر الى افتقارها للقيمة وأن نجردها من كل الكلمات التي تضفي عليها السمو » .[٢٩]

إن سرعة زوال الحياة هو الذي يجعلها مجردة من القيمة كلية : « في الحياة البشرية ليس الزمان إلا نقطة ، كما أن الجوهر في تغير مستمر ، والإدراك متبلد ، وليس تركيب الجسم بأسره إلا موضعا للتعفن ، والنفس إلا دوامة والمصير إلا أمراً يصعب التكهن به والشهرة إلا شيئا مجردا من الحكم الصائب ، ولنلخص الأمر كله في كلمة فإن كل شيء ينتمي إلى الجسم هو مجرى متدفق وما ينتمي إلى النفس حلم ووهم والحياة حرب ومقام غريب وعقب الشهرة يأتي النسيان » .[٣٠]

وشأن لوكريشيوس يشدد أوريليوس على الملل النابع من الوجود ، فيقول « كما يحدث لك في المدرج وما إلى ذلك من الأماكن حيث تجعل المشاهدة المستمرة للأشياء ذاتها وتماثلها من العرض شيئا مضجرا فكذلك الأمر في الحياة بأسرها ، فكل الأشياء عاليها وسافلها متماثلة ومن المصدر ذاته فإلام يطول ذلك اذن ؟ »[٣١] .

وللتفكير في الموت نتيجة أخلاقية ، يقول أوريليوس : « لسوف تمنح الراحة لنفسك إذا ما قمت بكل عمل في حياتك كما لو كان العمل الأخير منحيا جانبا كافة ضروب الإهمال ، والمقت الانفعالي ، من أوامر العقل وكل نفاق وأثرة وسخط . . »[٣٢]

« وحيث إنه من الممكن أن ترحل عن الحياة في هذه اللحظة عينها فإن عليك أن ترتب كل أعمالك وأفكارك وفقا لذلك ، لكن الانطلاق بعيدا عن البشر ، إذا ما كانت هناك آلهة ، ليس شيئا ينبغي أن نخشاه . . . . »[٣٣]

لكن نصيحته المناوئة للخوف من هذه الإمكانية لا تبدو مقنعة تماماً .

إنه يحاول من خلال المناقشة الخروج بذاته من غمار خشية الموت التي تتملكه :

« ما الذي تنشده ؟ أن تواصل الوجود ؟ حسنا ، هل ترغب في أن تكون لك حواس ؟ وقدرة على الحركة ؟ وأن تنمو ؟ ثم أن تكف عن النمو مرة أخرى ؟ أن تستخدم قدرتك على الحديث؟ أن تفكر ؟ ما الذي يبدو لك من بين هذه الأشياء جديرا بأن ترغب فيه ؟ ولكن إذا كان من اليسير إعطاء قيمة ضئيلة لكل هذه الأشياء فالتفت إلى هذا الذي يبقى ، هذا الذي يتبع العقل والاله ، ولكنه مما يتضارب مع تقدير العقل والإله أن تشعر بالاضطراب لأن الانسان من خلال الموت سيحرم من الأشياء الأخرى » . (٣٤)

« كم هو ضئيل ذلك العمر الذي مُنح لكل إنسان كجزء من الزمن غير المحدد وغير القابل للقياس ؟ . . . . وعليك اذ تتأمل هذا كله ألا تعد شيئا عظيما عدا السلوك على نحو ما تقودك الطبيعة وأن تتحمل هذا الذي تجلبه الطبيعة المشتركة » .

« إن كل شيء آخر سواء أكان في مقدور إرادتك أم لم يكن هو رماد خال من الحياة ودخان » .

« وهذا التأمل إنما يتم تكييفه لدفعنا لاحتقار الموت » . (٣٥)

الا أنه على الرغم من أن الانسان قد يدرك تفاهته فإن التفكير في الفناء هو أمر يصعب احتماله ، وقلائل هم أولئك الذين احسوا بهذا الجانب من الوضع الإنساني بالحدة التي أحس بها أوريليوس هذا الجانب ، وهو في غمار هذه المحنة يلوذ بما يسميه بـ « الفلسفة » فيقول :

« ما الذي يمكنه إذن أن يهدي الإنسان ؟ إنه شيء واحد ، واحد فحسب ، هو الفلسفة ، لكن ذلك يكمن في إبقاء الروح الحارس . . . . . . Daemon داخل الإنسان متحررا من العنف ودون أن يمس ، أسمى من الآلام ومن اللذة . . . . مستقبلا لكل ما يحدث ولكل ما هو مقدّر باعتباره قد جاء من ذلك المكان ـ كائنا ما كان ـ الذي أقبل منه هو ذاته ، وأن ينتظر أخيرا الموت بذهن مبتهج باعتباره لا يعدو أن يكون تفككا للعناصر التي يتشكل منها كل كائن حي ، ولكن إذا لم يكن هناك ضرر يصيب العناصر ذاتها في تحول كل منها باستمرار إلى آخر ، فلم يتعين أن تراود الانسان أي خشية حول تحول وتحلل كافة العناصر ؟ إن ذلك يحدث وفقا للطبيعة وليس ثمة شر فيما هو وفق للطبيعة » . (٣٦)

ليست الفلسفة اذن عند ماركوس أوريليوس سعيا وراء المعرفة ، وإنما هي القدرة على النظر للحياة والموت بشكل فلسفي ، وفي خاتمة حديثه يكرر الحاجة إلى قبول مصير الإنسان باعتباره وجودا أخلاقيا فيقول :

« أيها الانسان ، لقد كنت مو اطناً في هذه الدولة العظيمة أعني ـ العالم فأي فارق بالنسبة لك اذا ما كان ذلك لخمس سنوات أو لثلاث ؟ ذلك أن ما يتوافق مع القوانين يُعدّ عادلا بالنسبة للكافة ، أين تكمن الصعوبة إذن إذا لم يقم طاغية أو قاض ظالم بنفيك من الدولة وإنما قامت بذلك الطبيعة التي جلبتك إليها ؟ إن الأمر ذاته يشبه ما يحدث فيما لو أن قاضيا قام بتشغيل ممثل قد طرده من فوق خشبة المسرح ، لسوف تحسن القول : « لكنني لم أكمل الفصول الخمسة وإنما قمتُ بأداء ثلاثة منها فحسب » غير أنه في الحياة تشكل ثلاثة فصول الدراما بأسرها فما سيغدو دراما كاملة انما يحدده ذلك الذي كان يوماً السبب في تأليفها ، والذي غدا الآن السبب في تفككها ، لكنك لست السبب في أي منهما ، فارحل إذن راضياً ، فذلك الذي يطلق سراحك راضٍ هو الآخر » .[٣٧]

ولكن هل كان أوريليوس ، ذلك الامبراطور العظيم والموجود البشري المأساوي راضياً حقا ؟ وهل الفلسفة مؤثرة حقا في مواجهة خيبة الأمل العميقة واليائسة تلك إزاء الحياة ومثل ذلك الخوف الداعي للجنون من الموت ؟ ان القديس أوغسطين الذي وقع لفترة قصيرة في الحالة الذهنية ذاتها يقول : (كان بداخلي سأم عظيم من الحياة وفي الوقت ذاته خوف من الموت[٣٨]) وقد احتاج إلى ملاذ أكثر قوة مما يمكن للعقل وحده أن يقدمه . ولقد وجد الجواب عن الموت في الدين الجديد الذي جاء به المسيح الذي مات وقام من بين الأموات .

يتعين علينا قبل الانتقال إلى الإجابة المسيحية على الموت أن نذكر بعث الأفلاطونية وتوضيحها اللذين قام بهما آخر مفكر عظم في العصور القديمة وهو أفلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠ م) ، فتأثيره العظيم على الفكر المسيحي لا يقل أهمية بالنسبة لهذه الدراسة عن الطريقة التي استطاع بها أن يتجاوز ، أو بالأحرى يكتسح جانبا ، التناقضات الموجودة في نظرية افلاطون حول خلود النفس ، وتقوم هذه النظرية على أساس تجربة « الوجد » « الصوفية » وهي التجربة التي يدرك أفلوطين في إطارها استقلال النفس عن إطار الجسم الذي تسكنه ، حيث

يقول :

« كثيرا ما أتيقظ لذاتي ، تاركاً جسمي جانباً . وإذا غبتُ عن كل ما عداي ، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي الى مجال أرفع . . . . »[٣٩]

وتتمثل المشكلة في السؤال : كيف دخلت النفس الجسم وعلى أي نحو ينبغي تصور العلاقة بينهما ؟ هل النفس في الجسد تحاكي القبطان في سفينة ؟ أم هي تحاكي الفن في آلة فنية ؟ أم هي مثل الضوء مع الهواء ؟ ، ولكن هذا يقع حينما لا يكون الحاضر (في الواقع) فهو ما دام يكون حاضرا من خلال الكل فإنه لا يختلط بأي جزء منه ، من هنا فإنه يمكن القول عن حق في هذه الحالة ان الهواء يوجد في الضوء وليس الضوء في الهواء . . . . ومن يعلم سيعرف ما أقول وسيقتنع بأن للنفس حياة أخرى . . . . »

إن النفس تود المشاركة فيما هو إلهي « ومن هنا فإنه من الضروري الإسراع برحيلنا عن هنا وأن نغضب لأننا مقيدون في جانب من جوانب طبيعتنا . . . . »

وإذا كان بوسعنا ان نثق فيما يقوله فورفوريوس تلميذ أفلوطين وكاتب سيرة حياته ، فإن لنا أن نُصدِّق أن أفلوطين كان يخجل من كونه في أسر الجسم . وقد رفض أن يجلس أمام نحات قائلا إنه يكفي الاضطرار إلى تحمل الصورة التي قيدتنا بها الطبيعة فلا نوافق على استمرار الصورة بصورة أُخرى .

وكانت كلماته الأخيرة متفقة مع فلسفته ومع موقفه من الوجود الأرضي والموت ، حيث قال : « إنني أبذل جهدي الأخير لارجاع ما هو إلهي بداخلي إلى ما هو إلهي في الكون . »



الكتاب الثاني

الرد المسيحي على الموت

الكتاب الثاني
الرد المسيحي على الموت

كانت الطريقة التي لقي بها سقراط حتفه مصدر الهام للرد الأفلاطوني والرواقي على الموت . وفي الوقت نفسه وقبل مرور ما يزيد على قرن من الزمان على نشدان ماركوس أوريليوس العزاء من الفناء في رحاب الموقف الفلسفي ، وقع موت آخر كان نقطة الانطلاق لدين عظيم جديد ، وكنتيجة للمسيرة الظافرة للمسيحية التي احرزت النجاح ـ على الأقل بصورة جزئية ـ بسبب ردها على الموت فإن الحل المسيحي استأصل الحلول الأخرى جميعا في العالم الغربي وحل محلها ، وحظي باحتكار فعلي للميدان لفترة بلغت ألف عام تقريبا . ولا يزال هذا الحل يلقى قبولا واسع النطاق في الغرب ، ويعتصم به العديد من الفلاسفة ، حين يغلبهم التفكير في الموت ، أو حينما يبدو الموت قاب قوسين أو أدنى في ظل الظروف العادية رغم أنهم لم يستطيعوا ، أو يريدوا ، قبوله ، وقبل الانتقال إلى هذا الرد يتعين علينا أن نبحث في اقتضاب مفهوم الموت في العهد القديم .



الفصل السابع

الموت في العهد القديم

سيكون من العبث نشدان العزاء والسلوى في العهد القديم إزاء حقيقة الموت في إطار الإيمان بالخلود . ولا يعني ذلك أن شعب إسرائيل كان غافلا عن الموت ، بل الأمر على العكس من ذلك ، فبوسع المرء القول بأن الموت قد احتل مرتبة هامة في أفكار العبرانيين القدامى ، ومما له مغزى أن نجد في صدر العهد القديم ذاته نظرية عن أصل الموت ، فقد كانت الصعوبة التي عاناها الكثيرون في المصالحة مع الموت هي ـ على ما نحو ما سنرى ـ التي عجلّت بظهور تيار الهرطقة في اليهودية ، وهو تيار عبرت عنه الغنوصية اليهودية .

يشير رينان إلى الفقرة الواردة في الآية الثانية من الإصحاح الثاني عشر لسفر دانيال التي جاء فيها : « وكثيرون من الراقدين في تراب الارض يستيقظون ، هؤلاء إلى الحياة الابدية وهؤلاء الى العار للازدراء الأبدي » .

وذلك لكي يبرهن على أن فكرة الخلود والبعث لم تكن فكرة غريبة بالنسبة لليهود . ويشير البعض كذلك إلى الآية التاسعة عشرة من الإصحاح السادس والعشرين من سفر أشعيا :

« تحيا أمواتك تقوم الجثث » .

وأخيرا يورد بعض الكتاب الآيتين الخامسة والعشرين والسادسة والعشرين من الإصحاح التاسع عشر من سفر أيوب [1] ولكن هذه الفقرات لا تتسق مع الرؤية السائدة التي يُعبِّر عنها سفر الجامعة على نحو أكثر قوة .

« اذهب كُلْ خبْزك بفرح واشرب خَمْرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضي عملك . لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن . . . كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوّتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب اليها » .

ان العلم خير ، ليس ثمة شك في ذلك :

« ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدا » .

هكذا فقد ذهب الحاخامات إلى أنه إذا كان الرب قد امتدح خلقه فمن ذا الذي يستطيع أن يذمه ؟ والشر - بما في ذلك الشر الأعظم أي الموت - انما يحل بالعالم من خلال خطأ الإنسان ، لقد خلق لكي يحيا لا ليموت ، فالرب منح الإنسان شرارة الحياة ، وقدّر له العيش على الأرض ، التي أعدها له ، بل إنه حذره حول ما لا ينبغي له أن يأتيه كيلا يسقط ضحية للموت :

« وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها » .

غير أنه كانت هناك شجرة أخرى إلى جوار شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة ، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها ، إنها لا تؤدي دوراً في قصة السقوط ذاتها ، لكن الانسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة هناك ولأنه كان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها ، ويشير فريزر Frazer إلى افتراض بارع لتفسير سبب وجود مثل هذه الشجرة على الإطلاق إلى جوار شجرة المعرفة . يظهر الانسان في القصة الأصلية التي قُصد بها تفسير فنائه وقد خُلق غير فان وغير خالد ، وانما وهَب له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين ، واذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت . [٢] والملاحظ أن تفسير العهد القديم لأصل الموت يجعل الاعتراض عليه ووصفه ظلما من جانب الخالق هو أمر محظور مقدما على نحو فعال حيث إن الموت حل بالانسان من خلال سقوطه الخاص .

ما ان ظهر الموت حتى غدا الشيء الوحيد الذي يمكن أن يفعله الرب للانسان هو إطالة حياته كمكافأة على طاعة شريعته . . . . His Law ، لكن لذلك حدوده التي لا يمكن تجاوزها ، فليس هناك مفر من الموت ، وليست هناك حياة أخرى ، وبوسع الانسان أن يجد في طفولته شبها باهتا للخلود ، ذلك أنه حتى المقام في الجحيم . . . . . Sheol ، مملكة الظلال ، ذلك المقام الذي كان جزءا من المعتقدات الشعبية لا يعدو أن يكون بديلا هزيلا للوجود على الأرض .

غير أنه قبل العصر المسيحي لم يصبح الاعتقاد بخلود النفس ولا الايمان ببعث الموتى في نهاية الزمان نظرية أساسية لدى الفريسيين ، وفيما يتعلق بالبعث كانوا ينظرون إلى الفرد باعتباره منشقا ومتخليا عن نصيبه في العالم الآخر لا في حالة إنكاره لهذا المبدأ فحسب وانما كذلك اذا ما كان يؤمن به وينكران الشريعة . . Torah هي مرجع هذا الإيمان ، وكان ذلك أحد الخلافات الهامة بين الفريسيين والصدوقيين * حيث كان الأخيرون ينكرون ذلك .

وقد شق تناسخ الأرواح طريقه كذلك إلى اليهودية وذلك على الرغم من أن الفلاسفة اليهود قد هاجموه بصفة عامة ، فهو يظهر في القبلانية . . . Cabala** وقد وجد بصورة منتظمة في الزوحار . . . Zohar ***غير أن الإيمان بالحياة الأخرى لم يصبح عموماً من المعتقدات الثابتة في اليهودية ، فهذا الموضوع ينتمي إلى المسائل « الخفية » التي يحسن ألا يتم التفكير فيها .

كان الايمان بخالق فريد قادر على كل شيء هو الذي جلب العزاء في مواجهة الموت ، وليس في وسعنا حتى أن نشرع سبر أغوار هذا الايمان والتوكل على مشيئة الله والتسليم المطلق له ، ويلاحظ هربرت ج موللر أنه : « لم تكن لدى واضعي العهد القديم فلسفة ، وانما إيمان بسيط ومطلق بأن الرب موجود ، وأن الكون بأسره شاهد على ذلك ، وأن هذا كله واضح بذاته ، لم يكن يتعين عليهم إيجاده

---

* الفريسيون فرقة في اليهودية ، والكلمة تعني حرفياً « المنعزلون أو المنشقون » ، وهم يؤمنون بالبعث وقيامة الأموات وأن التوراة بأسفارها الخمسة خُلقت منذ الأزل . أما الصدوقيون فهم فرقة أخرى ، والتسمية نسبة الى صادوق الكاهن الأعظم في عهد سليمان ، وهم ينكرون البعث والحياة الأخرى والحساب ويرون أن جزاء الإنسان يتم في الدنيا ، وحتى التوراة لا يرون أنها مقدسة قدسية مطلقة (المراجع) .

** القبالة أو القبلانية، نزعة صوفية مارسها رجال الدين اليهود للكشف عن المعاني الخفية والرمزية في الكتاب المقدس لا سيا أسفاره الخمسة الأولى . والكلمة مشتقة من الأحرف الأولى لخمسة وزراء اختارهم شارل الثاني عام ١٦٦٧ (المراجع) .

*** سفر الزحار ـ مجموعة نصوص صوفية يهودية كتبت معظمها باللغة الأرامية وكانت تسمى « سفر الجلال »، أنعشت الحياة الصوفية التي كانت تمارسها القبلانية في البحث عن المعاني الرمزية والخفية لنصوص الكتاب المقدس (المراجع) .

من خلال الاستبطان أو التجربة الصوفية، ولم يكن ينبغي عليهـم أن يضيفوا شريعة أو أن يقوموا بإضفاء العقـلانية على معتقـد، واذا كان سلـوك يهـوه يثير حيرتهم ـ على نحو ما أثار حيرة أيوب ـ فإن التساؤ ل حول وجوده أو جلاله لم يخطر لهم ببال . وكان منطق إيمانهم يقوم على أن يهوه قد تجلى لابراهيم وليعقوب وعلى نحو أكثر كما لا «لموسى». (٣) وذلك هو السبب في أن اليهودي لا يطلب شيئا في غمار الخطر القاتل ، وإنما يكرر اعترافه بالإيمان واليقين : الرب واحد ، إنه إلهنا ، وطرق الرب غامضة أمام الانسان ذلك المخلوق المسكين ، لكنه بوسعه أن يثق بالله ثقة كاملة :

« قد أخبرك أيها الإنسان ما هو صالح وماذا يطلب منك الرب إلا أن تصنع الحق وتحب الرحمة وتسلك متواضعاً مع إلهك » . (٤)

ان ذلك يعني ثقة غير محدودة ، يعني قبـولا دون تسـاؤ ل لمشيئـة الـرب : « الرب أعطى والرب أخذ فليكن اسم الرب مباركا » . (٥)

من قلب هذا الإيمان المتأجج ظهر اقتناع بأن كل شيء ممكن بالنسبة للرب وأنه من خلال كرمه وشفقته ومحبته عبَّر أشعيا :

« يبلع الموت إلى الأبد ، ويمسح السيدُ الربُ الدموع عن كل الوجوه » . (٦)



الفصل الثامن

الموت في العهد الجديد

ان العهد الجديد يعلن الانتصار على الموت ، فجوهر رده على مشكلة الموت هو أن الموت أعظم الأعداء وأسوؤهم ولكن هذا العدو تمّ بالفعل قهره ، فالنظرية المسيحية تكرز ببعث الموتى في يوم الدينونة ، فتفتح القبور ويقف القديس والخاطىء أمام الرب ويحاكم ، وذلك هو بعث الجسم وليس خلود النفس فخلود النفس ليس من المسيحية وإنما هو من أمور الوثنية . [1]

ويحدثنا سفر أعمال الرسل في الآية الثانية والثلاثين من الإصحاح السابع عشر بأنه حينما كان القديس بولس يعظ الناس في أثينا كان الجمهور يصغي باهتمام ولكن حينما أتى ذكر « بعث الموتى » (أو إذا تحرينا الدقة الحرفية لقلنا « قيامة الاجساد الميتة ») سخر البعض منه « فقد ألفوا مبدأ خلود النفس ولكن حينما شرع صانع الخيام الآسيوي البليغ في القول بأن الأجساد الميتة ستنهض وتسير لم يستطيعوا حمله على محمل الجد » [2] وحينما مثل القديس بولس في حضرة الملك أجريبا . . . . . Agrippa وسمعه فستوس . . . Festus الوالي الروماني ، لم يستطع أن يكبح جماح غضبه :

« وبينما هو يحتج بهذا قال فستوس بصوت عظيم أنت تهذى يا بولس الكتب الكثيرة تحولك إلى الهذيان » . [3]

لماذا تحدث القديس بولس على نحو ما فعل ؟ إن ذلك يرجع في رأي جلبرت موراي . . . . Gilbert Murray إلى أن البعث المادي للجسد كان الشكل الوحيد الذي يمكن في إطاره أن يفهم سكان القرى والمدن الصناعية الكثيرة في آسيا الصغرى البالغي الجهل مبدأ الخلود . [4]

ولكن أليس الأدنى الى الصواب أن نفترض أن القديس بولس قد طرح مبدأ البعث لأنه كان يعتقد أنه صحيح ولأنه مبدأ أكثر إقناعاً ؟ في هذا المبدأ يوعد الانسان أخيراً بتحقيق الخيار الأفضل الباقي بعد أن أصبح حلم اللاموت

مستحيلا ، ذلك أنه لن يموت إذا ما اجتاز بوابات الموت ، ولن تواصل نفسه وحدها الحياة ، وإنما جسمه كذلك . هنا بحق تبدو « مواسم الغبطة » ومن الممكن إدراك طبيعة الانطباع الهائل الذي تركته هذه الرسالة حينما نتأمل حقيقة أن الانشغال بالموت وخشيته وصلا إلى الذروة في ذلك الوقت ، إذ كان ذلك هو العصر الذي ازدهرت فيه بروما تجارة صكوك الخلود ، وغدت فيه الطقوس السرية لتطهير البدن وإعداده للتجلي والسمو من أمور الحياة اليومية ، وفي هذا العالم المضطرب الممتلىء ذعرا انتشرت الأنباء القائلة بأن البعث قد شوهد بالفعل ، فالموت ، ذلك الرعب العظيم ، ليس على ما يبدو عليه ، أعني قوة لا تقهر وقدراً لا مناص منه ، لقد تم قهره ، وسينهض الأموات من جديد .

إن هذا البعث للجسد الذي كان موضع سخرية الفلاسفة الوثنيين لا يمكن فهمه إلا اذا تأملنا نظرة القديس بولس إلى الإنسان ، فهنا تكون تفرقته بين الإنسان الطبيعي (الناسوتي والفيزيائي) والإنسان الروحي أساسية وليس الإنسان الطبيعي هو المتوحش صالحاً أو طالحاً بل الأمر على العكس فهو متحضر إلى حد بعيد ، ولكن أياً كان عظم حكمته وسمو أخلاقه فانه يظل في حدود ما هو إنساني فحسب . وفي مواجهته يقف الرجل الروحاني ، الذي يتلقى روح الرب ، ويعرف أنه يتقبل ويحرس القبس الإلهي . بيد أن الإنسان الروحاني ليس نوعاً مختلفاً من البشر ، وانما هو ينشأ من الإنسان الطبيعي عبر تحول مفاجيء ، من خلال ميلاد جديد .

وما يهم تذكره هو أن عملية الميلاد من جديد تلك التي عايشها القديس بولس ذاته في الطريق إلى دمشق لا يمكن للمرء بلوغها بالغاً ما بلغ شوقه إليها وأياماً كان ما يفعله من أجلها ، انها تظل منحة من الرب . ومما له مغزاه أن الانسان الروحاني يمكن أن يكون أدنى عقلياً وأخلاقياً ، من كل وجه ، من الإنسان الطبيعي لكنة رغم ذلك يفوقه كثيراً من حيث إنه طفل الرب ومعبد الروح الإلهية .

والرجل الروحاني رجلان في وقت واحد وكلمات جسد وروح ، خارجي

وداخلي في الإنسان هي مصطلحات تُعبر عن هذه الطبيعة الثنائية . وهناك تشابه بين هذا التصور للإنسان وبين الصورة الافلاطونية للوعاء الجسدي الذي يقطنه ما هو خالد أو إلهي وهو النفس . ولكن في حين أن النفس عند أفلاطون هي المبدأ الإلهي النقي أما الجسم فهو وحده مصدر الشر ، فاننا نجد بولس يعد الانسان الطبيعي بأسره جسماً وروحاً مخلوقاً خاطئاً ، ويكمن الفارق الحاسم بينهما في أن النفس تمثل عند القديس بولس (كما كانت في العهد القديم المبدأ الحيوي ـ أي الحياة ـ والجسم والنفس كلاهما طبيعيان [٥] ولسنا هنا معنيين بالمحاولات التالية التي بذلت لتحقيق تقارب بين وجهتي النظر عند أفلاطون وبولس ، ولكننا ما ان ندرك أن النفس عند القديس بولس . . . . Pneuma ليست هي النفس Psyche عند أفلاطون وأنها لا تعارض فكرة تركيب الإنسان من الجسد ـ النفس فليس هناك ثنائية وانما الانسان . . . الروحاني (عند القديس بولس) هو كل يشمل الجسد أيضا . ها هنا يفقد بعث الجسد طابع الحماقة ويكف عن أن يكون العثرة التي ظهر بها عند الاغريق واليهود .

ولذلك ، فحينما يتحدث اللاهوتيون المسيحيون عن الموت فانهم يعطونه معنى ثلاثياً ، فهناك باديء ذي بدء الموت الطبيعي الذي هو نهاية الحياة العضوية ، ثم هناك موت روحي يعبر عنه وضع الإنسانية خارج الإيمان المسيحي . وهناك أخيراً موت صوفي ، وهو المشاركة في الحياة الإلهية التي تجري بالفعل خلال هذا الوجود الأرضي على الرغم من الموت الطبيعي ، وقد جعل المسيح الوصول إليها ممكنا ، يقول القديس بولس : « بموتكم تتوحد حيواتكم مع المسيح في الرب » .

ويعد الموت الصوفي انتصاراً على الموت العضوي ، وما البعث إلا مرحلة أخرى في هذا الموت الصوفي الذي هو في الوقت ذاته حياة خالدة .

وتعد قيامة المسيح الصخرة التي يستند اليها إيمان الرجل المسيحي الورع في نظرته إلى الموت ، فالمسيح قام ، ومن ثم فإننا سنقوم في المسيح ، وما من حاجة إلى برهان آخر .

لكن الشك يطل برأسه القبيح . فالمسيح الرب انتصر على الموت ، ولكن هل

بوسع الانسان البائس أن يكون على يقين من أن ذلك ينطبق عليه بالمثل ؟ وكيف يمكن أن نوائم بين هذا الاعتقاد وبين شهادة حواسنا والشعور العام ، لقد كانت إجابة ترتليان الشهيرة : « أومن لأنه لا معنى له » .

« لقد مات ابن الرب ، ذلك أمر يمكن تصديقه لأنه لا معنى له ، وبعد أن دُفن قام ثانية ، ذلك أمر يقيني لأنه مستحيل » . (٦)

وحيث يوجد مثل هذا الاعتقاد يبدو الموت فحسب كحدث ضروري وتمهيدي لوجود آخر ، بيد أن الموت أزمة ، إنه أزمة لا تؤدي الى العدم وإنما إلى الوجود الحق .

ويتحدث الشاعر الانجليزي جون دون في عظته الأخيرة بعنوان « ملاقاة الموت عزاء للنفس في مواجهة الحياة المحتضرة والموت الحي للجسد » عن الخلاص الثلاثي : (من الموت ، وفي الموت ، ومن خلال الموت) ، وذلك الخلاص الذي بمقدور الرب أن يمنحنا إياه .

ان هذه الرؤية للموت هي التي جعلت بوسع الكثيرين أن يحدقوا في وجه الموت « بنظرة هادئة » وأن يقولوا : « لئن مت ليكونن ذلك مجداً ولئن عشت لتكونن رحمة » . (٧)



الكتاب الثالث

عصر النهضة

الفصل التاسع

أزمة الرؤية المسيحية للموت

لم تؤد ضروب التوتر التي لا تطاق والتي تطورت حول الرد المسيحي على الموت ، بصورة جزئية ، إلى تقويض هذا الرد فحسب ، وإنما أسهمت كذلك في انهيار السيادة المطلقة للمسيحية على الفكر الغربي ، فقد كانت هناك « توترات شك » حول الوعد بالخلود والبعث و « توترات يقين » حول ألوان العذاب الخالدة في العالم الآخر .

لقد أصبح العالم الآخر من خلال جهود الكنيسة مصدراً للإرهاب لا للعزاء ، فلضمان وجود سعيد في العالم الآخر ولتجنب التعرض بصورة أبدية لعذاب لا يمكن تخيله ـ وقد وصفه على نحو مؤثر هيرونيموس بوش وآخرون ـ كان من الضروري أن يحيا المرء في هذا العالم حياة تتجاوز طاقة معظم الناس اللهم إلا قلة من الزهاد الورعين ، وفي الوقت نفسه انتشر وعي حاد بالموت كنتيجة لنشاط القسس ونظم الرهبنة . وتُعبَر الكلمات الآتية عن هذا الوعي خير تعبير : « إننا في الموت حينما نكون في قلب الحياة » .(١)

كتب هوزينجا . . . . Huizinga يقول :

« لم تشدّد أي مرحلة تاريخية على فكرة الموت على نحو ما فعلت العصور الوسطى المنصرمة ، فقد كانت هناك دعوة دائبة لتذكر الموت تدوي على امتداد الحياة ، . . . وقد شدد الدين كذلك في العصور المبكرة على فكرة الموت الدائمة، غير أن البحوث الورعة لتلك العصور لم تصل إلا إلى اولئك الذين أداروا ظهرهم بالفعل للعالم . ومنذ القرن الثالث عشر جعلت المواعظ الشعبية لأنظمة الرهبان المتسولين من الدعوة الخالدة لتذكر الموت جوقة كئيبة يتردد إنشادها على امتداد العالم » .(٢)

وعلى الرغم من التأكيد المستمر بأن « الموت خير من الحياة » فإن الفزع من الموت كان عاماً ، والواقع أنه كان من الانتشار والحدة بحيث لم يعد يجدي لا المعقولية العذبة للحجج الفلسفية ولا الإيمان الديني ، وكانت الوسيلة الوحيدة

للتصدي لهذا الخوف هو الاستسلام له والتعبير عنه صراحة [٣] كان ذلك قلباً كاملا للصورة ، بمعنى أن الجميع قد كفوا في ذلك الوقت عن محاولة إيضاح السبب في أن الموت ينبغي ألا يكون موضعا للخوف ، وعكفوا على إظهار السبب في أنه ينبغي أن يكون كذلك ، وكان ذلك دفاعاً عن الخوف من الموت إن صحّ التعبير .

يقول هوزينجا إن الموضوع السائد المتمثل في الطبيعة الفانية للأشياء جميعاً قد ظهر في ثلاث صيغ رئيسية : « عبّر عن الأولى سؤال قوامه : أين الآن كل أولئك الذين ملئوا العالم يوماً بمجدهم ؟ . وتركز الفكرة الثانية على المشهد المخيف للجمال الإنساني وهو يذوي . أما الثالثة فهي رقصة الموت ، أي الموت وهو يسوق عنوة البشر من جميع العصور والأوضاع » . [٤] وقد احتلت الفكرتان الأخيرتان حوالي نهاية القرن الرابع عشر مكانة سائدة في التصوير والنحت والأدب . والمثال الواضح لذلك قصيدة فرانسوفييون (المولود في ١٤٣١) « أغنية سيدات العاصفة الثلجية » بما فيها من احتجاج شهير « ولكن أين ثلوج الأعوام الغابرة ؟ » وفي قصيدته « أحزان ايلمييز الجميلة » تندب عجوز شبابها وحسنها الضائعين ، وقد شكلت عمليات استحضار الأجسام المتحللة والهياكل العظمية الباسمة الراقصة تجسيدات نابضة بالحياة للعظات ، التي كانت تسمع والخطباء يلقونها من فوق المنابر وفي زوايا الطرقات ، وغدا « انتصار الموت » وإظهاره باعتباره الموازن العظيم موضوعاً لعدد كبير من اللوحات الفنية الرائعة .

وقد أسهم عامل آخر في إبقاء الخوف من الموت متوهجاً بالحياة بالإضافة إلى التجسيد الواسع النطاق للجوانب المفزعة من الموت ، فقد أضحت لحظة الموت ذات أهمية فائقة حيث آن فراش الموت أصبح يُنظر إليه باعتباره أرض المعركة للقتال الأخير اليائس ، الذي يخوض غماره الشيطان وزمرته من أجل الحصول على نفس الانسان . وبسبب هذا السباق بين قوى الخير والشر في الساعة الأخيرة لم يكن هناك مفر من أن يلجأ المرء إلى طلب المساعدة التي كانت الكنيسة على استعداد لتقديمها ، وكان ذلك هو السبب في أن الموت الفجائي كان طريقه الموت التي تشتد الخشية منها اكثر من غيرها . [٥]

وتصور « قصة الملك الذي لم يضحك أبداً » وهي قصة في حلقات توضح

الحزن العميق واليأس من الأيام ، فحينا يُطرح على الملك سؤال حول سبب حزنه يجيب قائلا : « لأن ثمة أربع حراب موجهة إلى قلبي وستخترقه إذا ما أظهرت فحسب أدنى علامات الفرح ، الأولى هي المعاناة المريرة للمسيح ، والثانية فكرة الموت ، والثالثة عدم الإحاطة بساعة الموت وإمكانية حلول الموت فجأة دون غفران ، أما الأخيرة فهي الخوف من ساعة الدينونة » .(٦)

إننا نجد في هذه القصة الكاشفة ، وعلى نحو جلي ، الصدع الذي تطور تدريجيا على نظرة القرون الوسطى الى العالم التي ظلت حتى الآن متماسكة وشامخة لقد شاب القلق سلام النفس ، حقاً إن كل شيء يحيا ويوجد في الله ويجد أمانه فيه ، ولكن هل بوسع الإنسان أن يفعل الحق من خلال الله ؟ هل يمكنه أن يحيا وفق أوامره ؟

من المستحيل أن نقدر ، بصورة صحيحة ، إلى أي حد ساهم الحاح الفرار من فكرة الموت الشاملة والصراعات التي تناهبت ضمير المؤمنين في ظهور وعي جديد تماماً هو الذي شكّل السمة اللازمة لعصر النهضة كما كانت هناك عوامل أخرى عديدة تضمنتها هذه التغيرات الثورية التي نشأت من الاهتمام الذي بدا تلقائياً بالعالم وباكتشاف جماله والشعور المفاجىء بأن الحياة رائعة ، وما كان يمكن لهذه المشاعر تجاه العالم والحياة « إلا أن تؤثر بعمق في موقف الإنسان إزاء الموت . إن بوسع الموت أن ينتظر ، وأصبحت كلمات جوشارديني . . . Guicciardini « * عش لحظتك » . . . . Memento Vivere شعار رجل عصر النهضة .

لقد بدأت التغيرات التي وصلت إلى ذروتها خلال عصر النهضة في الظهور مع الثورة التجريبية وانتصار النزعة الاسمية على « الواقعية » ، وكان أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢) قد قام بالفعل بتفنيد فكرة أفلاطون القائلة أن « المُثل » أكثر

* فرنسيسكو جوشارديني Francesso Guicciardini (١٤٨٣ ـ ١٥٤٠) مؤرخ إيطالي ولد في فلورنسا وانشغل بأمورها ، وعمل مستشاراً لدوق اكسندر وألف كتاباً عظيماً عنوانه : « تاريخ ايطاليا » من عام ١٤٩٢ الى ١٥٣٠ (المراجع) .

واقعية من الأشياء ، وذهب إلى القول بأننا نقوم بتكوين المفاهيم من خلال التجريد الناشيء من ملاحظة الجزئيات الخاصة . ومثل هذا الموقف يتضمن تشجيعاً للملاحظة المباشرة للأشياء الجزئية . ولقد بدأ الاحترام الجديد للمعرفة التجريبية يتشكل على يد جون سالسبوري (١١١٥ - ١١٨٠) تلميذ أبيلار ، كما أنه تحدى احتقار القديس أوغسطين لعالم الحس لصالح الشيء الوحيد الذي كان يهتم به . أي الله والنفس . . Deuset Anima . ويشرع عالم الايمان الشامخ أي العالم منظوراً إليه باعتباره ميداناً لقوى فوق الطبيعة وبحسبانه مجتلى للرب بدأ يفسح المجال للعالم الطبيعي ، ومن المؤكد أنه كان يزال عالم الرب وكانت أعاجيبه لا تزال تواصل بجلاء التغني بمجد خالقها . لكن الشعور الجديد تجاه الطبيعة كان من القوة بحيث خلق لدى بترارك . Petrarca (١٣٠٤ - ١٣٧٤) الصراع بين الانسحاب من هذا العالم وهو ما دعا إليه آباء الكنيسة والاهتمام القوي به ، وهذا الاهتمام هو الذي يجبره على ارتقاء جبل فينتو ، كما يقول في تقريره لمعلمه : « ما من شيء كان سبباً للقيام بهذه المهمة غير الرغبة في مشاهدة قمته البارزة »[٧] وعلى الرغم من أنه قد أعجب « بكل صغيرة وكبيرة واستطاب المتعة الأرضية » فإنه بالرغم من ذلك اعتقد بأنه من المناسب أن يتطلع إلى مجلد اعترافات القديس أوغسطين ، وفيما كان يفتح المجلد على نحو عشوائي هزته بقوة الفقرة الشهيرة القائلة :

« ويمضي الرجال الى الخارج ليعجبوا بذرا الجبال وأمواج البحر القوية وتيارات الأنهار العريضة ومد المحيط ومدارات النجوم ، لكنهم يهملون أنفسهم » فأغلق بترارك الكتاب « غاضباً من نفسي إذ لا زلتُ أعجبُ بالأشياء الأرضية وقد كان حرياً بي منذ وقت طويل أن أتعلم حتى من الفلاسفة الوثنيين أنه لا شيء يستحق الإعجاب إلى حوار العقل وأنه ما من شيء يوصف بالعظمة إذا ما قورن بعظمته » .

وعند بترارك كذلك نرى الدور الذي لعبته إعادة اكتشاف الفكر القديم في خلق الروح الجديدة ، فهو يذكر بأنه قد تملكته الرغبة القوية في انجاز عملية

الارتقاء « فيما كنت أطالع التاريخ الروماني مرة أخرى في مؤلفات ليفي . . . واصطدمت بالفقرة التي يرتقي فيها فيليب ملك مقدونيا جبل هايموس في تساليا حيث إنه كان يصدق الشائعة التي تقول بأنك يمكن أن ترى بحرين من قمته ، هما : البحر الادرياتيكي والبحر الأسود » . وعند بترارك كذلك نرى بدايات لفكرة جديدة حول طبيعة الموت إن لم تمثل موقفاً جديداً تجاهه ، وقد جعل التركيز الأكبر على البرهان التجريبي وكذلك إعادة اكتشاف وجهات نظر الفلاسفة القدامى وبصفة خاصة أرسطو ولوكريشيوس مما جعل فكرة « نهائية الموت » باعتباره فناء شاملا للشخص تعاود الظهور في الأفق ، وكما كتب كالين . . Kallen :

« كان بترارك يعتقد أنه ليس قساً فحسب ، وإنما هو مؤمن صادق بالأمل المسيحي ، وكان ذلك شأنه لدى التفكير في الموت ، وبالرغم من ذلك فإن عزاء المسيحي أي كون الموتى يواصلون الحياة خلال موتهم لم يكن عزاء يقينيا بالنسبة له ، كان بترارك يشعر في أعماقه بأن الموت أكثر يقيناً من الخلود ، وأنه لا يمكن حتى للجمال أن يسود في مواجهة هذا الموت ، على هذا النحو كان وقر أنشودته : ان الحياة ، ويا للحسرة قصيرة ومثقلة بالأخطار : وأن الروح لا ينبغي أن يضللها « غرور الجمال » . [٨]

إن الفقرة التالية تظهر بجلاء صراع بترارك مع المشكلة التي ذكرناها من قبل : كيف يمكن للمرء أن يتيقن من استحقاقه للخلود ؟[٩] كما أنها تظهر انشغاله بالموت : كيف يواجه الموت برباطة جأش ؟ وهو سؤال يوحي بالانتقال التدريجي من الخوف مما بعد الحياة إلى الخوف من الفناء :

« لقد . . سألتُ نفسي : افترض انك نجحت في إطالة هذه الحياة المسرعة الزوال لعقد آخر من الزمان وازددت قرباً من الفضيلة بالقياس لنطاق الزمن كلما تحررت من عنادك السابق خلال العامين الماضيين كنتيجة لكفاح الإرادات القديمة والجديدة ـ ألن تكون عندئذ قادراً ـ ربما بغير يقين ولكن بأمل معقول على الأقل ـ على ملاقاة الموت في عامك الأربعين بعقل متزن ، وعلى أن تكف عن الاهتمام بتلك البقية من الحياة التي تنحدر إلى الشيخوخة ؟ »[١٠]

إن حل بترارك الخاص يطرح في مؤلفه الشهير بعنوان « . . Trionfi » أي

الانتصار « حيث ينتصر الموت على الحب لكن الشهرة والزمن ينتصران على الموت ويهزم الزمن بذاته في خلود الألوهية .[١١]

وفي القرون التالية لم يصبح الرد المسيحي على الموت وحده موضع تساؤل وإنما كذلك مبدأ خلود النفس ، وأصبح تفسير موقف أرسطو على يد الإسكندر الافروديسي (حوالي ٢٠٠ ميلادية) باعتباره انكاراً للخلود الشخصي ، ذلك التفسير الذي لقي تأييداً عند المفكر العربي الكبير ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) مع صدور كتاب المفكر السكندي بيترو بومبوناتزي . . . . . Pietro Pomponazzi بعنوان « في النفس الخالدة » (١٥١٦) هو الرؤ ية السائدة للفكر الفلسفي الذي تحرر حديثاً من علم اللاهوت » .[١٢]

أيا كانت خيبة الأمل التي نشأت بسبب فقدان التطلع إلى حياة اخرى « شخصية » ، فإن تلك الخيبة تمّ التعويض عنها من خلال مركب من الفرحة التي لا حد لها بالحياة وتصور جديد كل الجدة لعلاقة الانسان بالله ، ومكانته في الكون ، وإيمان لا نظير له بقوى الإنسان الذاتية وامكانياته التي لا حدود لها .

إن بيكوديلا ميراندولا (١٤٦٣ - ١٤٩٤) . . . Pico della Mirandola يجعل الرب في عمله الشهير « خطاب حول كرامة الإنسان » يقول للإنسان : « لقد وضعتُك في مركز الكون لترى على نحو أفضل ما هنالك ، لم أجعلك مخلوقاً سماوياً أو أرضياً ، لم أجعلك خالداً أو فانياً وانما خلقتك لتجعل ملامحك مثلما هو مصورك إن بوسعك أن تنحدر فتغدو حيوانا لكن بامكانك أن تولد مرة أخرى من خلال الإرادة الحرة لروحك في صورة الرب » .*

إن بيان عصر النهضة ذاك هو أبعد ما يكون عن الموقف السلبي المسيحي والرواقي ، فهو يستبدل بذلك الموقف مقاومة إيجابية للقدر ، وذلك بهدف تحقيق الذات وإدراكها . لقد شعر إنسان عصر النهضة بحيوية لا حد لها ، كما أحس بقوة تجاوز تقريباً ، قدرة الإنسان ، وبأنه جزء لا يتجزأ من عالم بديع فسيح لا تحلل فيه ولا دمار ، وإنما تغاير وتحول فحسب ، وهذه التجارب والمشاعر جعلت

---

* قارن أيضا نفس الفكرة في كتاب « الوجودية » تأليف جون ماكوري ترجمة د. امام عبدالفتاح ص ٦٧ - ٦٨ وهو العدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة (المراجع) .

من الرغبة في البقاء الشخصي شيئاً أقل إلحاحاً ، ذلك أن بوسع الإنسان وهو يعيش حياته بصورة كاملة وعلى نحو خلاّق باضفاء الدفعة والحيوية عليها ، لا أن يجعل الموت يفقد جوانبه المرعبة فحسب بل حتى يفقد قوته المدمرة .

وقد بدا أن نكران البقاء الشخصي بعد الموت له ميزة منفردة هي تحرير البشر من ألم الخوف من الجحيم والهلاك الأبدي ، وقد عَجَّلت به كذلك اعتبارات أخلاقية فقد كانت هناك أولا : الحاجة إلى التوافق (أو بالأحرى إلى إعادة اكتشاف) معيار للحقيقة ، وقد جعل الدليل التجريبي والعقل الطبيعي الخلود (سواء أكان حياة خالدة أو خلوداً للروح) أمراً غير مرجح . ، وثانياً : بدا الايمان « بحياة خالدة » أمام الذهن المتحرر أمراً يؤدي إلى إفساد الفضيلة لا إلى المضي بها قدماً ، وقبل وقت ليس بالطويل كان دانتي لا يزال يصر على أن عدم الإيمان بحياة اخرى هو أكثر المواقف حماقة وفساداً وخطورة(١٣) وجعل توماس مور الملك يوتوبوس . . Utopus يعلن « ما من انسان ينبغي أن يؤمن برأي بالغ الفساد والوضاعة حول كرامة طبيعة الانسان بحيث يعتقد بأن النفوس تموت وتفنى مع الجسد . »

غير أن بومبوناتزي يعتقد الآن أن في استطاعتنا أن نبينّ أن « أولئك الذين يؤمنون بفناء النفس يكشفون عن جوهر وسبب الفضيلة على نحو أفضل من أولئك الذين يعتقدون أن النفس خالدة ، ذلك لأن الأمل في الثواب والخوف من العقاب يفرضان خنوعا معينا لا يتفق مع الفضيلة العقلانية الحقة » .(١٤)

وبالمثل يُعبّر شكسبير عن احتقاره لأولئك الذين يدفعهم إلى الايمان بالخلود خوفهم من الموت والذين « لا يريدون شيئاً من الرب غير الخلود » (كوريولانوس ـ الفصل الخامس المشهد الرابع .)

ويتصدى مونتاني . . . .Montaigne لكل أولئك الذين دفعهم الخوف إلى الإيمان بالخلود ويصرّ على أن الإيمان الحق ينبغي أن يكون مستقلا عن الوعد بالحياة الخالدة : « أي إيمان ذلك الذي يغرسه فينا الجبن وخور القلب ؟ إنه إيمان مبهج لا يؤمن بما يؤمن به إلا لافتقاره لشجاعة عدم الايمان » .(١٥)

وبالرغم من ذلك ، فإن الخلود غير الشخصي الذي غدا مقبولا بسبب الشعور بالتسامي والتميز لم يكن رداً على الموت يمكن أن يخاطب الجميع ، فهناك كثيرون كانوا لا يزالون ينشدون التأكيد من جديد على أن شخصية الإنسان لا تختفي تماماً عند الموت ، وكانوا يتشبثون بالرؤية الدينية للموت ، أو يحاولون إحياء مبدأ خلود النفس من خلال حجج جديدة . ولسوف نرى كيف أن جيوردانو برونو . . . . . Giordano Bruno يجد هذه الحجج في رؤيته الجديدة للعالم باعتباره عالماً لا متناهياً « غير أنه في الأمثلة كافة سواء كان المرء على يقين من وجود حياة أخرى أم كان يتشكك في هذا الوجود أم كان مقتنعاً باستحالته ، كانت هناك حاجة ماسة إلى فن الموت اليسير ، وبصفة خاصة إلى ايجاد طريقة تمنع الخوف من الموت من تسميم الاستمتاع بالحياة ، وقد غدت هذه المشكلة أحد المخاوف الرئيسية لـ « ميشيل دي مونتاني » .



الفصل العاشر

مونتاني : حول كيفية تعلم الموت

مع مونتاني ظهر في العالم الغربي رد على الموت قُدِّر له أن يكون البديل الأكثر شيوعاً ، في الأعم الأغلب ، للرد المسيحي على الموت ، وما يميز هذا الرد عن الردود التي سبق عرضها في الكتاب الاول من هذا المؤلف هو أن « طبيعة الموت » كفت عن أن تكون القضية الرئيسية ، فالموت أصبح يُنظر اليه على نحو ما يبدو للحس العام أي باعتباره فناء شاملا . غير أنه مما يجافي الصواب اعتبار موقف مونتاني مجرد إحياء للرواقية على نحو ما يحدث غالبا ، فتفكيره الذي يدور حول الموت ورده عليه ينقسم من الناحية الزمنية الى فترتين متميزتين ، وفيما ترتبط الفترة الاولى بالموقف الرواقي فإن الثانية تمثل خطوة حاسمة تتجاوز الرواقية وتتسم بأنها صورة حديثة مميزة وذلك في تأكيدها القوي للحياة وتحولها القاطع عن الانشغال بالموت والاستعداد لملاقاته .

ويعترف مونتا ني في « مقالاته » بأن الخوف من الموت قد عذبه طويلا حتى حينما كان في كامل صحته كما يشير هو نفسه . وعبر تفكيره كله ينفذ وعي بما يطلق عليه « بطلان الوضع الإنساني » فالحياة مقدّر عليها بالموت ، ذلك الموت الذي يتهددها في كل لحظة . فما الذي يمكن للمرء أن يفعله ازاء تسلط فكرة الموت عليه والآثار التي تصيبه بالشلل والمترتبة على الخوف من الموت ؟ إن على المرء أن يتعلم التعايش مع هذه الفكرة . ولقد كانت معرفة مونتاني بالكُتّاب القدامى وخاصة شيشرون وسنيكا هو الذي أوضح له الطريق : إن الفلسفة هي التي يمكن أن تعلّم الإنسان كيف لا يخشى الموت والاحتضار ، ذلك أن « التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت » . [1]

ويكرر مونتاني جميع حجج الرواقيين المتأخرين ليبيّن لنا أن الموت لا ينبغي أن يكون موضع خوف ، إنه لا يعدو أن يكون لحظة ، إنه طبيعي : « ان موتك جزء من نظام الكون . . . . إنه شرط خلقك ، بضعة من ذاتك . . . الموت هو هدف وجودك » . [2] لماذا يتعين أن نمتعض من الحقيقة القائلة بأنه خلال مائة سنة قادمة لن يكون لنا وجود إذا كانت فكرة أننا لم نكن على قيد الحياة منذ مائة عام

لم تسبب لك اضطراباً . ؟

إن كبت فكرة الموت هو العلاج الدارج المألوف ، أما الفيلسوف فهو يدرك الموت ويعرف أنه ينتظره في كل مكان . ويكرر مونتاني نصيحة سنيكا بأن التفكير في الموت باستمرار هو خير وسيلة لقهر الخوف منه ، فعلى المرء أن يألف الموت فليس ثمة شيء مألوف بمقدوره أن يكون مخيفاً ، لكن المرء في الوقت ذاته يتعين عليه أن يبقى ذاته متحررة من كافة الارتباطات ولا يبالغ في أهمية شيء ما .« إن على المرء أن يبقى فعليه في قدميه طوال الوقت وأن يستعد للرحيل بمجرد إخطاره (٣) .

ويعلم مونتاني تمام العلم المزايا التي سيمنحها لنا تقبل الموت : « إن مَنْ يفهم أن الناس يموتون يفهم كيف يعيشون » و « من يتعلم الموت ينسى العبودية . . . ان الموت المخلص يحررنا من كافة القيود ومن العبودية ، ومَنْ يعرف أن الحرمان من الحياة ليس شراً سيعرف كيف يتمتع بالحياة » .

غير أن مونتاني شرع يدرك تدريجيا أن هذا الاستعداد الدائم لا يحل شيئاً ، فالمرء لا يستطيع أن يعيش في حالة استنفار دائمة ، وفي غمار محاولة المرء تحرير ذاته على هذا النحو من إضطهاد التفكير في الموت فانه على العكس يصبح عبداً لهذا التفكير ، ونجد في طبعة ١٥٨٨ من مؤلفه « مقالات » الفقرات الهامة التي تشير إلى هذا التغير في موقف مونتاني :

« إننا نعكر صفو الحياة بخشيتنا من الموت ونعكر الموت بانشغالنا بالحياة » (٤)
إن مونتاني يرى الآن : « أنه من المؤكد أن الاستعداد للموت قد خلق من الاضطراب ما يفوق ما خلقه الموت ذاته » .

لا شك أن هناك العديد من الأحداث وقعت في حياة مونتاني عقب صدور الطبعة الأولى من « مقالات » في ١٥٨٠ وساهمت في تغيير نظرته ، فثمة موت بناته الصغيرات ، كما أن الحرب الأهلية قد امتدت الى اقليم بوردو في ١٥٨٥ . وانتشر وباء الطاعون في العام ذاته ، وبدلا من أن يظل الموت فكرة مجردة راح يتنفس قاب قوسين أو أدنى من مونتاني ، وغدا خطراً حقيقيا تماماً » (٥) .

وقد تصادف أنه راقب موقف العامة من الموت فأثّر فيه كثيراً ، فلا أحد ، فيما يبدو ، يخشاه بلا مبرر ، بل إن الناس : « يتوقعون الموت في نفس الليلة أو في اليوم التالي بوجوه هادئة وكما لو كانوا قد تصالحوا معه وفهموا ضرورة هذا الحدث الكوني الذي لا مفر منه » .

ونجد هذا التغير مكتملا في الطبعة التي صدرت عقب وفاته في ١٥٩٥ : « إن الفلسفة تأمرنا بأن نضع الموت باستمرار نصب أعيننا ، وأن نستشرفه ، ونتأمله قبل أوانه ، وتعطينا قواعد تكفل ألا يلحق هذا التفكير الضرر بنا . . . غير أننا اذا كنا قد عرفنا كيف نحيا فليس من المناسب أن نتعلم كيف نموت . . . »(٦) إنه يدرك الآن أن الموت هو فحسب نهاية الحياة وليس هدفها كما كان يعتقد من قبل ، وبينما كان يقول فيما مضى : « ان الهدف من سعينا هو الموت ، انه الهدف الضروري لمخططنا » . (٧) فانه يقول الآن : « لكنه أصبح واضحاً لي أنه نهاية الحياة وليس هدفها ، إنه اختتامها ، لحظتها الأخيرة لكنه ليس هدفها » .

ولكن ماذا عن الخوف من الموت ؟ لم يحدث أبداً أن رأيت مزارعاً يمعن التفكير في الطريقة التي سيقضي بها ساعته الأخيرة ، فالطبيعة تعلمه ألا يفكر فيها إلا حينما يموت بالفعل . . أيتعين أن نقول بأن البلاهة هي التي تمنحه صبره إزاء الشرور القائمة ولا مبالاته العميقة حيال حوادث المستقبل المشئومة ؟ لئن كان الأمر كذلك فدعنا جميعاً نتعلم من البلاهة » .

كان مونتاني يشعر أصلا بأن تناهي الحياة يقلل من قيمتها تماماً ، أما الآن فقد اكتشف أن للحياة قيمتها الداخلية الخاصة بسبب هذا التناهي ذاته . إن عقلنا هو الذي يتمرد على تناهينا لأنه يخطيء حين يستبدل بواقعنا واقعاً متخيلا . تصوراً محضا ، شكلته خدعة قوامها إنكار سمة الحياة الأساسية وأعني بها طابعها المؤقت . إن هذه المطالبة غير المنطقية بالخلود إذ تنغرس في شعور الإنسان غير القائم على أساس بأنه قد خدع هي التي تجعله يقلل من قيمة هبة الحياة التي تلقاها .

ويرى مونتاني الآن بوضوح ان هذه الهبة ليست الا الفرد العيني ذاته ، وأنه هو وحده الذي يستطيع تحديد قيمة هذه الهبة ، وبصفة خاصة فان التيقن من أننا

سنموت يوماً ما لا يعطينا أي مبرر للتقليل من قيمة الحياة ، فليس لدينا أي تجربة كائنة ما كانت لحياة ليست فانية ولوجود لا يتسم بالطابع المؤقت . إن مرض العقل « أكثر الأمراض شراسة » هو الذي يدفعنا إلى خيانة وجودنا الحق ، ويجعلنا نحتقر وجودنا في حين أن علينا ألا نقبله فحسب وانما أن نحبه ونبرز أحسن ما فيه » (٨)

« إن قيمة الحياة ليست في امتدادها وإنما في استخدامها ، فليس عدد السنين هو الذي يقرر ما إذا كنت قد عشت بما فيه الكفاية » ذلك هو ما كتبه مونتاني متابعاً ما قاله سنيكا بالفعل لكنه يضيف شيئاً جديداً كل الجدة :

« انني أتمتع بالحياة ضعف ما يتمتع بها الآخرون . . . الآن وأنا أرى حياتي محدودة في الزمن أود أن أمدها في الوزن ، أود أن أدرك سرعة انسيابها من خلال سرعة قبضتي وقوة استخدامي لها للتعويض عن سرعة تدفقها ، وبمقدار ما يكون امتلاك ناصية الحياة قصيراً يتعين عليَّ جعلها أكثر عمقاً وامتلاء » (٩)

ذلك ، بالطبع ، أمر مختلف أتم الاختلاف عن الموقف الرواقي ، فأمامنا هنا روح عصر النهضة الجديدة بتقديرها للعالم الرائع والمثير المحيط بالإنسان ، وللشعور الجديد بأن الحياة يمكن أن تكون بهيجة ، وأنه ينبغي التمتع بها ، ومع هذا الموقف الجديد إزاء الحياة نجد هنا الفكرة القائلة بأن حياة المرء لا ينبغي أن تكون مجرد شيء نتحمله ونعاني منه بل يمكن تغييره وتشكيله وفقا لخطة المرء التي اختارها بملء حريته ، وأنها يمكن ، بل وينبغي ، أن تعاش بعمق أكبر وبقوة أعظم ، حتى أن المرء يلّح عليه خياله أن يرى في موقف مونتاني الإرهاص الأول لدعوة نيتشه « عش في خطر » .

إن هذه الرؤية الجديدة للحياة ، أو هذه الطريقة الجديدة للمعيشة مكتفية بذاتها إن صحّ التعبير . ومونتاني المتشكك يفتقر إلى قوة الخيال التي كان يتمتع بها ميراندولا الذي اعتقد أن الإنسان ينبغي أن يكافح ليقترب بقدر الإمكان من أن يكون « صورة » لله ، ولم يكن لدى مونتاني يقين بحياة خالدة تفتح رحابها للمسيحي المؤمن ، وحتى عند فراش الموت الذي رقد عليه لابويتييه . . La Boëtie أقرب أصدقائه والذي كان على يقين من أنه « سينضم إلى رحاب المباركين » فإن مونتاني لم يستطع أن يقمع تشككه ، ويذكر ان لابويتييه المسكين

صاح متعجبا : « لِمَ ترغب يا أخي في إخافتي ؟ » .

من الجلي أن تعريف مونتاني القائل بأن « التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت » له معنى مختلف تماماً عن المعنى الذي كانت الفلسفة تعنيه بالنسبة لشيشرون الافلاطوني الذي ينقل عنه مونتاني قوله إن التفلسف لا يعدو أن يكون الاستعداد للموت . ولكن بينما كان التفلسف عند افلاطون يعني على نحو ما رأينا تدريباً على الموت والموت هو لحظة التحقق العظمى التي تنفصل فيها النفس عن الجسد ، فإنه كان يعني بالنسبة لمونتاني أن نتعلم كيف نقبل الموت باعتباره الفناء النهائي للشخصية الإنسانية . وكانت حكمته النهائية أن « المرء ينبغي أن يعيش الحياة الانسانية وفقاً للوضع الانساني » . وبالنسبة لمونتاني كان أقصى انجاز يمكن للإنسان أن يحققه هو ، فيما يقول في الصفحة الأخيرة من « مقالات » : « الكمال المطلق ، كما لو كان كمالا إلهياً ، هو أن يعرف المرء كيف يتمتع بوجوده في ولاء » .

وما يمنحه التأيد والعزاء إزاء فكرة الموت لا يتمثل فحسب في كبت التأمل الذي لا تمس الحاجة إليه فيما يتعلق بأسرار الحياة والموت ،[١٠] فحتى على الرغم من أنه يبدو مسيحيا بالاسم فحسب كما ان سخريته من القس لا حدود لها إلا أنه يعارض الالحاد بشدة [١١] لكنه غالبا ما يوّحد بين الله والطبيعة » و « القدر » .

فهو يعتبر الطبيعة « أمنا القوية العظيمة » بل انها هي التي رتبّت الأمور بحيث لا يكون الموت بالغ الصعوبة ، ولكن على الرغم من أنه يدعو ـ شأن الرواقين ـ الى « الاستسلام » للطبيعة وعلى الرغم من أنه لا يثور وإنما يكيف نفسه [١٢] فإن التكيف ليس بالنسبة له هدفاً في ذاته وانما هو وسيلة لما يسميه « التمتع المخلص بوجود المرء وفيما يتعلق بالموت فان استنتاجه الأخير هو أنه : « لئن تعلمنا كيف نحيا على الوجه الصحيح بهدوء فلسوف نعرف كيف نموت على النحو ذاته » .

ولكن ما الذي يحدث لـ « عدمية الوضع الإنساني » ، لعبثية الحياة التي يبدو أن الموت يعلنها ؟ إن مونتاني لم يكن من « رجال الميتافيزيقا » ، فما أن يكف الخوف من عملية الموت عن تعذيبه حتى تفقد المشكلة بأسرها طابعها المُلح بالنسبة له ، فالحياة الطيبة وفقاً للطبيعة كانت عند مونتاني ، فيما يبدو ، كافية تماماً .

الفصل الحادي عشر

جيوردانو برونو: الموت ليس ممكنًا في الكون اللامتناهي

سبق أن أشرت الى أن ثمة تشابهاً بين آراء برونو فيما يتعلق بالطبيعة وآراء مونتاني [١] ، فهذا الأخير يتحدث عن « أمنا الكونية الطبيعية » ويقول إن مَنْ يرى نفسه فيها « يمكنه هو وحده أن يقدّر الاشياء بحسب عظمتها ونسبها الجوهرية » ويضيف : « إن هذا الكون العظيم هو المرآة الحقة التي يتعين أن ننظر إليها إذا ما أردنا أن نعرف هل نحن في وضع طيب ، وهل نسلك سلوكاً سلبياً » . [٢]

غير أن هناك فارقاً أساسياً بين هذين المفكرين (برونو ومونتي) ، فالطبيعة الانسانية هى في نهاية المطاف المرشد الذي يبحث عنه مونتاني والتي يسعى على أساسها لصياغة فلسفة للحياة ، فهو لا يكترث كثيراً بالكون ، في حين أن علم الكونيات.... Cosmology بالنسبة لبرونو هو « الإيمان الطاغي في حياته » ومن خلال هذا العلم سارت خطاه نحو أخلاق جديدة ونحو فلسفة حديثة » [٣]

كان برونو ، من الناحية المزاجية ، على النقيض من مونتاني ، ذلك الصانع الحذر للحلول الوسطى ، ولد برونو متمردا « ناريا كأنه بركان فيزوف » على حد تعبير ديلتي.. Dilthey ذلك البركان الذي شهد ضوء النهار إلى جواره لأول مرة . غير أن ما يربط بين المفكرين حقاً هو اهتمامهما بالموت ، ففي قصيدة تتصدر كتابه « حول الكون اللانهائي » وهو أحد أعمال برونو الرئيسية يتساءل : « من يهبني أجنحة ومن يمحو مخاوفي من الموت والعذاب ؟» إن هذا الكون على نحو ما تصوره برونو وعلى نحو ما عرفناه تدريجيا يختلف إلى حد كبير عن كون كوبرنيكوس.. Copernicus الذي ظل كونا مغلقا على الرغم من الخطوة الثورية المتمثلة في إزاحة الأرض عن مركزه ، كان محاطا بـ « مجال من النجوم الثابتة ، يضم ذاته وكافة الأشياء ، ولهذا السبب ذاته فإنه غير قابل للحركة ، إنه في الحقيقة إطار الكون الذي تشير إليه حركة كافة النجوم الأخرى ومواقعها . . . .

وفي مقدمة الأجرام المتحركة يأتي زحل .. Saturn الذي يكمل دورته في ثلاثمائة عام . . . وفي المحل الرابع من النظام تأتي الدورة السنوية التي قلنا إن الأرض مندرجة فيها مع وجود المدار القمري بوصفه دائرة صغيرة . . وفي وسط هذا كله تقبع الشمس ، من ذا الذي يضع الشعلة في هذا المعبد البالغ الجمال في أى مكان آخر أفضل من المكان الذي يمكن أن تنير منه الكل في الوقت ذاته ؟ إن البعض يصفونها عن حق بأنها مصباح الكون فيما يقول آخرون بأنها عقل الكون ويطلق عليها فريق آخر لقب حاكم الكون . . . . وعلى هذا النحو وعن جدارة تحكم الشمس متربعة على عرشها الملكي عائلة النجوم المحيطة بها . . . » (٤)

إن برونو كما يقول هو نفسه يندفع عبر « إطار الكون » هذا ، فيطيح بالشمس من عرشها معتبراً اياها مركز الكون وإنما مجرد نجم آخر فحسب والنجوم الأخرى شموس مثلها ، ويصر على أن الكون لا يحيط به « مجال من النجوم الثابتة » وإنما هو لامتناه يضم عدداً غير متناه من العوالم ، « إن من يظن أنه ليس هناك من الكواكب اكثر مما نعرف بالفعل يشبه في غروره ذلك الذي يعتقد انه ليست هناك طيور أخرى تحلق في الهواء غير تلك التي يراها من نافذته الصغيرة » (٥) وحيث إن الكون لا متناه فإن هناك من المراكز بقدر ما هناك من العوالم ، ويمضي إلى القول بأن « كما أنه ثابت أن هذا العالم موجود فكذلك ليس اقل ثباتاً أن كلا من العوالم الاخرى التي لا حصر لها موجود » . (٦)

بل إن برونو يمضي متجاوزاً هذا فيقول : « إن مَنْ يعتقد أنه في الفضاء اللامتناهي وفي العوالم التي لاحصر لها ، والتي من المؤكد أن معظمها يتمتع بحظ أفضل من حظنا لا يوجد إلا الضوء الذي نراه هو شخص أحمق تماماً . انه لمن السخف أن نفترض أنه لا توجد كائنات حية ولا عقول أخرى أو حواس أخرى غير تلك المعروفة لنا » (٧)

إن هذا السبق والتوقع الذي يرقى إلى مرتبة النبوة يبدو أكثر قدرة على التأثير من حيث إنه قيل قبل اختراع التلسكوب وفي وقت لم يكن فيه عدد النجوم التي يمكن رؤ يتها بالعين المجردة يتجاوز ١٥٠٠ نجم ، ورؤ ية برونو التي تظهر شبهاً عظيماً بعلم الكونيات الهندي بعوالمه المتراكمة فوق عوالم أخرى ودهوره التي لا نهاية لها من الزمن ـ تكشف لنا عالماً من الضخامة بحيث يتعثر الخيال

فيه ، غير أن فكرته عن اللامتناهي جاءت من مصادر مسيحية ، فقد اعتاد أن يجد مفهوم اللامتناهي عند القديس توما والقديس بونا فنتورا وعند دونز سكوتس كصفة للرب وكان معجبا بالكاردينال نيقولاى دى كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) الذي عزا إلى الكون المخلوق ضرباً من اللامتناهي فيا كان لا يزال متمسكاً باللاتناهي الإيجابي للرب وحده . [٨]

وبينا كان لا تناهي الكون عند بسكال.. Bascal على نحو ما سنرى مصدراً لقلق عميق فانه كان بالنسبة لبرونو الصيغة السحرية لاتقاء الخوف من التغير والتحلل والموت ، فبسبب لاتناهي الكون على وجه الدقة لا يمكن أن تكون هناك نهاية حقيقية لأى شيء ، فحتى أصغر أجزائه تتغير في مظهرها فحسب وتغير شكلها فقط ، لكنها لا يمكن أن تفنى ، وهذا الكون اللامتناهي ممتلىء بالمادة لا خواء فيه ولا عدم يمكن ان يبتلع الأشياء . .

« في مواجهة جنون الخوف من التحلل تصرخ الطبيعة بصوت عال مؤكدة لنا أنه يتعين على النفوس والأجسام ألا تخشى الموت ، حيث إن كلا من الصورة والمادة مبدآن دائمان بصورة مطلقة » . و لقد مات برونو حرقاً متحصناً بهذا الايمان ، وهو نسخة حديثة من سقراط ، ميتة رهيبة لكن بلا خوف .

بوسعنا هنا أن نشير فحسب إلى موقف برونو الفلسفي الأساسي والحجج التي حاول أن يبرر بها هذا الموقف ، إنه يعارض أرسطو « بقوة » الذي كان اللا تناهي يعني بالنسبة له امتداداً لما هو متناه ومحدود فحسب . وإمكانية لا يمكن لها أبداً أن تتحقق . في حين كانت صوفية اللاتناهي المرتبطة بالأفلاطونية الجديدة أكثر تجانساً مع مزاجه الشاعري .

وفي معارضة كوسانوس... Cusanus الذي وصف الكون بأنه « إفصاح » عن الرب اللامتناهي ، فإن برونو يصفه بأنه اللامتناهي « الممتد » (بالمقارنة باللاتناهي المكثف للمادة) والانعكاس الحى للجوهر اللامتناهى .

كانت فكرته عن الله هي فكرة جوهر كلي موحدة تنبع منه بالضرورة كافة الأشياء . ولما كان تجلياً لله فلا بد أن يكون لا متناهياً ، ويقول برونو في دفاعه أمام محكمة التفتيش « إنني أعتقد أن الكون لا متناه نتيجة للقوة والخيرية الإلهية

اللامتناهية . . انني أضع في هذا الكون عناية إلهية شاملة بها ينمو كل شيء ويتحرك وفقا لطبيعته . . . »

وفي مؤلفه بعنوان « حول العلة » يقول : « إن الكون واحد ، لا متناه ، ثابت لا يتحرك . . . وهو يضم كافة الكائنات ولا يتأثر بكائن أو بآخر ولا يحمل في ثنايا ذاته أو داخل تلك الذات أى تحول ومن ثم فإنه هو كل ما يمكن أن يكون » . [٩]

ومتعقباً خطا كوسانوس ، يشير برونو إلى أنه في الكون اللامتناهي لا يمكن ان يوجد موقف مطلق لا أسمى ولا أدنى ، لا إلى اليسار ولا إلى اليمين ، لا في المركز ولا على محيط الدائرة [١٠] وفي هذا الكون فإن « الفعل لا يختلف عن الإمكان ، وإذا كان الإمكان لا يختلف عن الفعل فمن الضروري فيه ان النقطة لا تختلف عن الخط ولا الجسم عن السطح ، واذ ذاك يصبح الخط سطحاً على نحو ما يغدو الخط في تحريك ذاته قادراً على أن يصبح سطحاً ، عندئذ فان السطح يحرك ويصبح جسماً . . من الضروري إذن ألا تختلف النقطة في اللامتناهي حيث إنها جسم في حالة إمكانية عن كونها جسماً . . . من ثم فإن ما لا يقبل القسمة لا يختلف عما يقبل القسمة ولا البسيط عن اللامتناهي ولا المركز عن المحيط . . ولا المتناهي عن اللامتناهي . . » [١١] إن الكون خالد كذلك ، من هنا فليس هناك فارق فيه « بين القرن والعام وبين العام واللحظة » [١٢]

يجد برونو في هذا الكون اللامتناهي والخالد ـ متتبعاً كوسانوس مرة أخرى ـ « توافق الأضداد . . » فالوجود على الرغم من تقسيمه منطقياً الى ما هو كائن وما يمكن أن يكون هو وجود غير قابل للقسمة ومتميز حقاً . . . دون تفرقة الجزء عن الكل والأساسي عما ليس كذلك ، إن كل شيء متضمن في كل شيء وبالتالي فإن الجميع واحد . . الوحدة في التعدد والتعدد في الوحدة » [١٣] ويعتقد برونو أن فهم ذلك هو « مفتاح لا غنى عنه » للإدراك الحق للطبيعة أى من وجد تلك الوحدة يكون قد اكتشف المفتاح الذي لا غنى عنه .

إن هذه الرؤية تسمح له بأن يطرح حله الخاص لمشكلة التغير وأن يجد رده على الموت ، يقول : « لكنك ستسألني : لماذا إذن تتغير الأشياء ؟ لماذا تضطر مادة بعينها إلى اتخاذ صور أخرى ؟ وإني أجيبك : ليس هناك تحول يسعى وراء

وجود آخر وإنما بالأحرى نمط آخر للوجود ، وهذا هو الفارق بين الكون وأشياء الكون ، لأن ذلك يضم الوجود وكافة أنماط الوجود وكل شيء من هذه الأشياء يضم الوجود كله ولكنه لا يضم كافة أنماط الوجود . . . . . . ، ومن بين هذه الأشياء فإن كل واحد منها يضم الوجود كله ولكن ليس على نحو شامل لأن وراء كل منها هنالك أشياء لامتناهية ، من هنا يتعين أن يفهم أن الكل موجود في الكل ولكن ليس على نحو شامل كافة الأنماط في كل منها ، هكذا عليك أن تفهم أن كل شيء واحد ولكن ليس بالنمط ذاته . . .

إن كل ما نرى فيه اختلافاً في الأجسام فيما يتعلق بالتكوينات وألوان البشرة والأشكال والألوان وغيرها من الصفات أو السمات المشتركة ليس إلا تنوعاً في مظهر جوهر واحد ، إنه مظهر مؤقت قابل للانتقال والفساد لوجود غير قابل للانتقال وثابت وخالد » . (١٤)

لايضاح تفكيره يقول برونو :

« كما أنه في فن التجارة هناك مادة من الخشب تخضع لكافة المقاييس والأشكال التي ليست هي الخشب وإنما منه وفيه وعنه كذلك فإن كل ما يعمل على تنوع الأجناس والأنواع والفروق والخصائص وكل ما يتمثل في التوالد والفساد والتعاقب والتغير ليس وجوداً وإنما هو حالة وشرط الوجود الذي هو واحد ولا متناه ، ثابت ، وذات ، ومادة ، وحياة ، ونفسي وحقيقي وخير » . (١٥)

وكما تشير دوروثيا سينجر فإن « برونو يتصور عملية خالدة لما يمكن أن نسميه بالتمثل أو الأيض الكوني.... Cosmic Metabolism ، والموت ليس إلا مرحلة في هذه العملية ، بينما الحياة صفة كامنة بدرجة أقل أو أعظم في كل جزء من أجزاء الطبيعة . (١٦)

يقول برونو إن الانسان يحقق خيره الأعظم من خلال تأمل الكون اللامتناهي ، تلك هي الأداة التي بها يرتقي إلى فهم الوجود الحق واللامتناهي ومن خلال هذا الفهم يمكنه أن يحقق غايته (الأسمى) أى الوحدة مع المصدر الخالد للوجود ، إضافة إلى ذلك فانه « من خلال هذه التأملات . . . نجد الطريق الحق إلى الاخلاق ، لسوف يسمو عقلنا فيحتقر ذلك الذي تقدره العقول الطفولية . . . ونتبع الشرائح الإلهية التي نقشت على قلوبنا . . . لسوف نتجاوز

الغيرة ونتحرر من القلق العبثي . . » وفي الوقت ذاته فإن هذه الأفكار تؤكد لبرونو أننا « ينبغي ألا نخشى أن يختفي أى شيء أو أن يتبدد أى جسم أو ينحل في الفراغ أو يعاني من التفكك من خلال العدم » ذلك أنه « حينما نتأمل . . الوجود وجوهر ذلك الكون الذي وضعنا فيه على نحو ثابت فلسوف نكتشف أنه لا نحن بذاتنا أو أى جوهر يعاني الموت ، فلا شيء في الحقيقة ينكمش في جوهره لكن كافة الأشياء التي تسبح في الفضاء اللامتناهي تتعرض لتغيير شكلها » (١٧)
ويواصل برونو حديثه قائلا :

« إن فيثاغورس ، الذي لا يخشى الموت ولكنه ينتظر التغير ، قد فهم ذلك . وسليمان الذي يقول إنه لا جديد تحت الشمس ، فكل شيء موجود ، وكان موجوداً باستمرار ـ قد فهم ذلك . فإليك إذن هذه الحقيقة : كل شيء موجود في الكون والكون موجود في كل شيء ، إننا في ذلك ، وذلك فينا ومن ثم فإن كافة الأشياءتتزامن في وحدة كاملة ، فترى من هذا أننا لا ينبغى أن نعذب أرواحنا فليس ثمة شيء يستحق أن نشعر بالضيق بسببه . (١٨) وليس علينا أن نخشى أنه من خلال عنف روح خاطئة أو عبر سخط يهوه المرعد يمكن أن يتناثر بدداً فيما وراء هذا القبر الأجوف أو قبة السماء ذلك الذي تجمع في عالمنا أو أن يهتز أو يتناثر كالغبار فيما وراء هذا الحجاب المرقش بالنجوم ، فما من طريقة أخرى يمكن أن تجعل طبيعة الأشياء عدماً بالنسبة لجوهرها سوى المظهر . . . ففي العالم على نحو ما هو معروف لنا يتبع الشيء أبداً الشيء ، وليس هناك عمق نهائي تنطلق منه الأشياء كما لو كانت منطلقة من يد صانع بارع إلى بطلان حتمي ». (١٩)

كان الاقتناع باستحالة الموت كعدم نهائي هو الذي قدم العزاء والراحة لبرونو في مواجهة فكرة الموت والتحلل التي عذبت روحه « وجرحت قلبه » ، وكان الظمأ الذي لا يروى الى المعرفة والفضيلة الذي حركه برونو كذلك تأكيد اللاتناهي الكون الذي يعد تأمله « المهمة السامية للانسان » ، فالإنسان إذ يسعى إلى « أكثر الأهداف نبلا ومشروعية والمتمثل في الكمال اللامتناهي يتوافق مع الكون حيث« هنالك ينتظر كل كائن الخلود والتحقق » ، وفي كون برونو اللامتناهي لا سيطرة للموت ، و« عبثا يرفع الزمان ذاته الى لطمة قاسية ، وتمتد اليد في توعد وتهديد وهي تحمل المنجل » . (٢٠)

الكتاب الرابع

الرد على الموت في الفلسفة الحديثة

الفصل الثاني عشر

ديكارت: انفسنا تبقى بعد أجسامنا

يؤكد ليون روث . . . Leon Roth ، في دراسته الممتعة عن أبي الفلسفة الحديثة ، أن الاهتمام الأول لدى رينيه ديكارت « لم يكن بعلم اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وكان أقل اهتماماً بالمفاهيم الخالصة للوعي . . . كان هو ذاته يكن عاطفة تجاه الحقيقة ، لكن الحقيقة التى كان ينشدها كانت ، إذا شئنا اقتباس العنوان الفرعي لكتاب«المقال في المنهج» ، هي «الحقيقة في العلوم» . ولقد كان للعلوم عند ديكارت هدف عملي بصورة محددة هو تسخير الطبيعة لخدمة أغراض الإنسان ، وكان الهدف المراوغ الذى سعى إليه في حياته هو قهر الموت ، لا في النفس وحدها ، بل في الجسم أيضاً . . .»[1]

ليس هناك شك في أن ديكارت كان مهتماً إلى حد كبير بالطب طوال الشطر الأعظم من حياته ، وكان على استعداد دائم لتقديم المشورة الطبية . لكن الطب كان يعني بالنسبة له ما يفوق كثيراً الشفاء أو تخفيف المعاناة ، فهو يعهد له بمهمة أكثر اتساعاً في نطاقها ، إذ كان مقتنعاً بأنه من خلال المعرفة الأفضل بالجسم البشري وعن طريق الغذاء المناسب سيغدو من الممكن مد نطاق عمر البشر إلى قرون عديدة ، وقد كانت هذه الفكرة من أفكاره مشهورة إلى حد أن الملكة كريستينا ملكة السويد لم تتمالك نفسها من التعقيب عليها بصورة ساخرة حينما مات ديكارت في الثالثة والخمسين من عمره أثناء نزوله بضيافتها في ستوكهولم .

ولكن أياً كان مدى اهتمام ديكارت بإطالة الحياة ، فإنه أدرك في النهاية الطابع الطوباوي لتوقعاته ، ففي خطاب مؤرخ في ١٥ يونيو ١٦٤٦ إلى شانو ، وهو الخطاب الذي يشير فيه ديكارت إلى الكتاب الذي كان عاكفاً على انجازه في ذلك الوقت «حول انفعالات النفس» يقرر أنه «بدلاً من إيجاد سبل للحفاظ على الحياة اكتشفت سبيلاً أكثر سهولة ويقينية هو ألا نخشى الموت»

وفي خطاب أقدم عهداً كتبه ديكارت في ١٦٤٢ الى صديقه كونستانتين ايوجين ، والد عالم الطبيعة الشهير ، نجد أن العلاج الذي يصفه للشفاء من

خشية الموت يتمثل في اقتناعه الجازم بأن «أنفسنا تبقى بعد أجسامنا» وأن هذا الاعتقاد قائم لا على تعاليم الدين وإنما على «أسباب طبيعية بالغة الوضوح» :

«أعلم جيداً . . . أن لك ذهناً متقداً وأنك تعرف جميع ضروب العلاج التى تهدىء حزنك ، لكن لا أستطيع الامتناع عن إخبارك بعلاج وجدته بالغ الأثر ، لا في مساعدتي على أن احتمل صابراً موت أولئك الذين أحبهم بحسب ، وإنما كذلك في القضاء على خوفي من موتي ، وذلك على الرغم من أنني انتمي إلى أولئك الذين يعشقون الحياة عشقاً جماً ، ويتمثل هذا الضرب من العلاج في النظرة إلى طبيعة أنفسنا ، تلك الأنفس التى اعتقد أننى أعرف بوضوح بالغ انها تبقى بعد الجسم وانها قد ولدت من أجل ضروب للفرح والغبطة أعظم كثيراً من تلك التى نتمتع بها في هذا العالم ، واننى لا أستطيع التفكير في أولئك الذين ماتوا إلا باعتبارهم ينتقلون إلى حياة أكثر سلاماً وعذوبة من حياتنا ، وإننا سننضم إليهم يوماً ما ، حاملين معنا ذكريات الماضى ذلك لأننى أتبين فينا ذاكرة عقلية من المؤكد أنها مستقلة عن الجسم» [٢]

وهو يؤكد في الوقت نفسه أنه على الرغم من أنه يريد أن يؤمن ، بل هو يعتقد بالفعل بأنه يؤمن ، فإنه يدرك أنه مقتنع بذلك من خلال «أسباب طبيعية» فحسب .

يقول ديكارت إن شهادة العقل الطبيعي تثبت أن الجسم ينتمى إلى عالم المادة (الجوهر الممتد . . Res Extensa) والذي يخضع لقوانين الحركة والذي يمكن بالتالي أن يفهم باعتباره نظاماً ميكانيكياً ، بينما العقل جوهر مفكر غير ممتد (جوهر مفكر . . . res cogitans) وهناك ثنائية متطرفة بين هذين النوعين من الجوهر ، وما يمنح الجسم الحياة ليس العقل أو النفس وإنما «الأرواح الحيوانية» . فالعقل أو النفس يسكن الجسم ، ومسألة تفاعلهما هى المشكلة المحورية التى يحاول ديكارت القيام بحلها .

في الفقرة الثانية من كتاب «انفعالات النفس» يقرر ديكارت أنه ، لكي تفهم هذه الانفعالات يتعين علينا أن نميز وظائف النفس من وظائف الجسم ، وفي الفقرة الثالثة يمضى قائلاً :

«إننا لن نجد صعوبة كبرى في القيام بذلك إذا مالاحظنا أن كل ما نشعر بأنه موجود فينا وما نجد أنه يمكن كذلك أن يوجد في أجسام فاقدة للحياة تماماً . يتعين أن يعزى إلى جسمنا ، على حين أن كل ما هو فينا ولا نستطيع أن ننظر إليه باعتباره ينتمى الى جسم يتعين أن يعزى إلى النفس» .[٣]

والنقطة الهامة هي أنه «من الخطأ الاعتقاد بأن النفس تمنح الجسم حركته وحرارته» . (الفقرة الخامسة) :

«من ملاحظة كيف أن الأجسام الميتة كافة تخلو من الحرارة ، وبالتالي من الحركة ، ساد الاعتقاد بأن غياب النفس هو الذي أدى إلى توقف هذه الحركات وتلك الحرارة ، وهكذا أصبحنا نعتقد دون سبب أن حرارتنا الطبيعية وكل حركات جسمنا تعتمد على النفس ، وعلى العكس من ذلك فإن ما ينبغي أن نعتقده هو أن السبب في أن النفس تغيّب ذاتها لدى الموت هو توقف هذه الحرارة وتحلل الأعضاء التى تعمل في تحريك الأطراف » .[٤] .

إن هذا الإصرار على أن النفس لا علاقة لها بحركة الجسم وحرارته وإنما تغادره حينما يصبح «غير قابله للسكنى» يهدف بوضوح إلى البرهنة على استقلال النفس عن الجسم ، الأمر الذي يزيد بدوره من احتمال بقائها بعد تحلل الجسم . ويتمثل الفارق بين الجسم الحي والجسم الميت (الفقرة ٦) في أن «الموت لا يأتى أبداً بسبب إخفاق النفس ، وإنما يحل فحسب لأن بعض أجزاء الجسم الرئيسية تتحلل » ويمضى ديكارت قائلاً :

« دعنا نعتقد أن جسم الإنسان الحي يختلف عن جسم الإنسان الميت تماماً على نحو ما تختلف أى ماكينة ذاتية الحركة (على سبيل المثال ساعة أو أى آلة أوتوماتية حينما تملأ ، ومن خلال ذلك تمتلك في ذاتها مبدأ بدنياً لهذه الحركات التى صممت من أجلها جنباً إلى جنب مع كل ما يتطلب لعملها) عن ذاتها حينما تنكسر ويكف مبدأ حركتها عن العمل» .[٥]

في الفقرة ٣٠ تطرح بوضوح وجهات نظر ديكارت حول طبيعة النفس باعتبارها متعارضة بصورة حادة مع طبيعة الجسم ، كما يعرض رأيه في قدرة النفس على البقاء ، كاملة ودونما أذى ، بعد أن يموت الجسم ، يقول :

«إن النفس متحدة بأجزاء الجسم كافة بصورة مشتركة ، وهى ترتبط على نحو حقيقي بالجسم كله . . . وإذا ما شئنا الحديث على نحو سليم ، فليس بوسعنا القول أنها موجودة في أى جزء واحد من أجزائه بمعزل عن الأجزاء الأخرى ، حيث إن الجسم كيان متكامل ، بمعنى أنه غير قابل للقسمة ، وذلك بفضل تنظيم أعضائه التى يرتبط بعضها بالبعض الآخر إلى حد أنه عند بتر أحدها فإن الجسم كله يغدو ناقصاً . وللنفس ، من ناحية أخرى ، طبيعة تجعلها لا علاقة لها بالامتداد أو الأبعاد أو أى سمات أخرى للمادة التى يتألف منها الجسم ، ولكنها ترتبط بتجمع الأعضاء ككل ، وذلك على نحو مايبدو من مقاومتنا للتفكير في نصف أو ثلث النفس أو في شغلها لحيز ما ، إنها لا تصبح أصغر عند ما يتم بتر جزء من الجسم ، غير أنه حينما يتفكك التجمع الكلي لأعضاء الجسم فانها هى ذاتها وبطبيعتها تسحب من الجسم»[٦]

فكرة ديكارت إلى هذا الحد ، لا غبار عليها ، غير أنه ما أن يفصل ، بعناية بالغة بين الجسم والنفس حتى تنشأ مشكلة تتعلق بتفسير الطريقة التى يتصلان بها ، إذ من الواضح أنهما يتصل الواحد منهما بالآخر ! وتتمثل إجابة ديكارت في قوله (في الفقرة ٣١) .

هناك غدة صغيرة في المخ تمارس فيها النفس وظيفتها بصورة أكثر تحديداً منها في باقي الأجزاء الأخرى : فعلى الرغم من أن النفس ترتبط بالجسم كله ، إلا أن هناك أجزاء معينة تمارس النفس وظائفها فيها على نحو أكثر تحديداً منها في كل الأجزاء الأخرى ، وهناك اعتقاد شائع بأن هذا الجزء هو المخ . . . ولكن لدى تفحص الأمر بدقة ، يبدو أننى قد وجدت الدليل على أن الجزء الذى تمارس فيه النفس وظائفها بصورة مباشرة ليس القلب ولا المخ ككل ، وإنما فحسب الجزء الأكثر باطنية من المخ ، أى غدة صغيرة معينة تقع في موقع وسط* ، وتوجد فوق الممر الذي عبره تتصل الأرواح الحيوانية الخاصة بالتجاويف الأمامية بمثيلتها في

* يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة ، لكن جزءاً واحداً من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس وهو الغدة الصنوبرية التي تحتل موقعاً مركزياً في الدماغ ، وقد أراد ديكارت بهذه الفكرة الخروج من المأزق الذي وقع فيه بعد أن فصل تماماً بين جوهر الجسد وجوهر النفس ، ولكنها فكرة أثارت عليه سخرية نقاده (المراجع) .

ذلك بالطبع محض خيال ، والصعوبات الخاصة بإيضاح كيفية قدرة النفس على التأثير في الجسد المادي هي صعوبات لا يمكن في الواقع التغلب عليها ، ولقد لجأ ديكارت نفسه في النهاية لعذر غير مقنع تماماً وهو أنه ربما كان من غير الحكمة إهدار الكثير من الوقت في مثل هذه الأمور .

وأخيراً فإن شهادة العقل الطبيعي لم تكن هي التى أدت إلى وجهة نظر ديكارت القائلة بأن نفوسنا خالدة ، بل ربما كان العامل الحاسم هو ، «بالأحرى» الأمل في أننا سوف نستمتع بنعيم الحياة الأخرى بعد أن نموت .



الفصل الثالث عشر

بسكال : أفضل ما في هذه الحياة هو الأمل في حياة أخرى

لا يندرج بسكال في إطار دراسة للردود الفلسفية على الموت ، إذا شئنا الدقة ، حيث إنه هو ذاته كان يرى أن الفلسفة ليست جديرة بساعة من الدراسة[1] ، وعلاوة على ذلك فإن إجابته هي فحسب تكرار للموقف المسيحي واهتمامه الأساسي هو البرهنة على صحة النظرية المسيحية .

وبالرغم من ذلك فإن ما يجعل لبسكال أهميته في إطار بحثنا الراهن هو وعيه الحاد بصورة غير عادية «بالوضع الإنساني» وهيمنة التفكير في الموت عليه ، وذعره أمام هذه الفكرة ، واقتناعه بأنه إذا ما أدى الموت إلى فناء الحياة ، فإنها تغدو مهزلة مجردة من المعنى ، يقول :

« إننا نعدو نحو الهاوية بعد أن وضعنا غلالة على أعيننا حتى لا نراها . . .
« والموت الذى يتهددنا في كل لحظة سيضعنا ، خلال سنوات قلائل وعلى نحو لا فكاك منه ، في مأزق مخيف قوامه إما العدم حتى الأبد أو التعاسة الأبدية . . . .
ليس هناك ما هو أكثر واقعية من هذا أو إثارة للرعب ، وقد نصفّر في الظلام كما يحلو لنا : تلك هي النهاية التى تنتظر حتى أروع ألوان الحياة جمالاً على الأرض .

إن الفصل الأخير قاس بغض النظر عما كانت عليه الكوميديا من بهجة : ففي النهاية : يلقى قليل من الثرى فوق رأس المرء ، وينتهى كل شيء للأبد» .[2]

لا يتفهم بسكال اللامبالاة التى يبديها الكثيرون نحو السؤال البالغ الأهمية الخاص بما إذا كان الموت يقضى عليهم كلية وإلى الأبد [3] ففي رأيه أن «خلود النفس هو أمر بالغ الأهمية لنا ، يؤثر فينا بعمق كبير ، إلى حد أن المرء ينبغى أن يكون قد فقد كل شعور ليظل لا مبالياً إزاء مسألة ما إذا كانت هناك حقيقة حول هذا الأمر أو لم تكن»[4]

ولهذا فإننا نجد بسكال العالم والرياضى لا يبالي بالخلاف حول النظرة الجديدة إلى العالم» «أعتقد أن من المناسب أن على المرء ألا يستكشف رأى

كوبرنيكوس ، ولكن . . . من المهم بالنسبة للحياة بأسرها أن نعرف ما إذا كانت النفس فانية أو خالدة»[٥] ذلك أن «علم الأشياء الخارجية لن يساعدني في وقت المأساة [٦] . . . وليس هناك خير في الحياة إلا الأمل في حياة أخرى ، ولا يكون المرء سعيداً إلا بقدر اقترابه من هذا الأمل ، وكما أنه لن تقع ضروب من سوء الحظ لأولئك الذين يمتلكون ناصية اليقين القوى في الأبدية فكذلك ليست هناك سعادة لأولئك الذين لا يميلون إليها»[٧]

مشكلة الخلود هي ، في رأى بسكال ، المشكلة الأكثر عمقاً والأشد إلحاحاً وهو على استعداد لمساعدة الآخرين في العثور على الرد الذى عثر هو عليه في إيمانه الديني ، فهو يبدأ بالقول بأنه ما من أحد يستطيع أن يلوم مسيحياً لعدم قدرته على إثبات معتقداته عقلانياً ، لأن الله ـ إذا كان موجوداً ـ فإنه « لا يمكن الإحاطة به على نحو لا متناه . . . فنحن عاجزون لا عن إدراك ماهيته فحسب ، وإنما كذلك عن إدراك ما إذا كان موجوداً»[٨]

ويقدم بسكال «رهانه» الشهير إلى أولئك الذين يستحقون المساعدة في حسم أمرهم فيما يتعلق بوجود الله : فإما أن الله موجود ، أو أنه غير موجود ، ويذهب بسكال إلى القول بأن أياً من الفرضين لا يمكن إثباته ، والشيء الوحيد الذي يمكن عمله هو الرهان ، فإذا ما راهنا على أن الله موجود فاننا نكسب كل شيء « لا نهائية النعيم اللامتناهى » . وإذا ما اتضح أن الله غير موجود فإننا لا نخسر شيئا . ولكن ربما كان الشيء الصواب الذي يتعين القيام به هو الامتناع عن الرهان ! إن بسكال يعتقد أنه ليس بوسعنا القيام بذلك ، فنحن ملزمون بالحركة ، وحيث أن على المرء أن يختار ، فإنه يتعين عليه أن يتبين أين تتحقق مصلحته ، ومن الواضح أن هذا الاهتمام بنفع المرء يجبره على الإيمان بوجود الله . [٩]

وما يقوله بسكال ليس برهاناً نظرياً فحقيقة أى الموقفين : الله موجود ـ أو الله غير موجود لم يتم بحثها ولم تخضع لتحليل ، وإنما نظرته إلى الرهان نظرة برجماتية محض ، إنه وزن للمخاطر ، والتركيز هو على ما هو أكثر نفعاً ، على ما يجلب الميزة الكبرى في إطار طمأنينة النفس والسعادة اللامتناهية .

يلاحظ« بل . . Bell » فيما يتعلق بتطبيق بسكال لنظرية الاحتمالات في الرهان أن التوقع في المراهنة هو قيمة الجائزة مضاعفة مرات عديدة من خلال احتمال كسبها[١٠] . ووفقاً لما يقوله بسكال فإن قيمة السعادة الخالدة لامتناهية وحتى اذا كان احتمال كسب السعادة الخالدة من خلال حياة دينية محدوداً للغاية ، وإذا كان أصغر جزء من اللامتناهي يظل لا متناهياً فإن من يعيش حياة من هذا النوع ستعود عليه بالفائدة . ولكن بسكال نفسه ، على نحو ما يلاحظ بل . . . Bell ، لم يكن على يقين تام من صحة حجته ، ففي موضع آخر من كتابه الخواطر . . Pensées «يطرح هذا السؤال المتشكك تماماً : «هل الاحتمال محتمل ؟».

لقد سبق أن أشرتُ ، إلى أن المقدمة المنطقية التي ينطلق منها الرهان هي الرؤية المتشائمة للحياة . والواقع أن الوجود الأرضي كما رآه باسكال لم تكن له قيمة كبيرة عند المسيحي الحق ، ومن ثم فإن رفض مثل هذه الحياة لن يكون تضحية ، وبالتالي فإن باسكال يطرح الأمر عقلياً كما لو كان الرهان بلا مخاطر : فالمرء يمكن أن يكسب كل شيء ، لكنه يخسر القليل للغاية أو لا شيء .

ونحن نجد تعريفه للحياة المسيحية الحقة في فقرة من سيرة حياته التي كتبها شقيقه ، فقد اعتاد أن يقول حينما يعاني ألماً واضطراباً عظيمين :

« لا تشفقوا عليّ ، فالمرض هو الحالة الطبيعية بالنسبة للمسيحي ، فهو الحال التي ينبغي أن يكون فيها دائماً ، حالة المعاناة ، والحرمان من كل مباهج الحواس ، والتجرد من كل العواطف . . . دون طموح ، بغير حب للمال ، وفي توقع مستمر للموت ، أليس ذلك هو النحو الذي على المسيحيين أن يقضوا فيه حياتهم ؟ أليست نعمة كبرى أن يجد المرء نفسه بالضرورة في وضع ينبغي عليه أن يكون فيه وليس له خيار آخر غير الإذعان في تواضع ؟

غير أن هذا التوقع المستمر للموت ليس انتظاراً للموت باعتباره محرراً من الألم ومعاناة الوجود الأرضي فحسب ، بل إن المسيحي يعلم أن موت الجسم هو بداية حياة جديدة في الله .

كتب بسكال في خطاب مؤرخ في ١٧ أكتوبر ١٦٥١ إلى شقيقته جيلبرت . Gilberte بمناسبة موت أبيها :

« علينا ألا ننظر إلى الموت كوثنيين وإنما كمسيحيين ، أي بأمل ، فتلك هي الميزة الخاصة للمسيحيين ، ولا ينبغي أن ننظر إلى الجثة على نحو ما تظهرها لنا الطبيعة الخادعة ، كقطعة من اللحم المتعفن ، وإنما باعتبارها المعبد الخالد الذي لا يُنتهك للروح القدس . . . إن خطأ الفلاسفة هو أنهم نظروا إلى الموت باعتباره أمراً طبيعياً للإنسان ، تلك نظرة طفولية ووضيعة ، فالإنسان كحيوان يولد ويموت والموت وفقا لقوانين الطبيعة يؤدي إلى الدمار الشامل للجسم . لكن الإنسان خلقه الله ليحيا معه والإنسان باعتباره كذلك لا يموت ، إن الموت ينبغي أن ينظر إليه بهذا المنظور ، ويتمتع المؤمن بالميزة الفذة المتمثلة في معرفته أن الموت هو ، في الواقع ، عقاب مفروض على الإنسان لارتكاب الخطيئة ، وهو ضروري للإنسان لكي يتمكن من التكفير عن جريمته » .

إن الرؤية المسيحية للموت يمكن وحدها أن تساعدنا في التغلب على الخوف منه : « الموت مخيف بغير يسوع ، لكنه في المسيح : مقدس ورقيق وهو فرحة المؤمن الحق . . . . » ومن هنا فإننا ينبغي أن نأخذ في الاعتبار هذه الرؤية الحقة للموت « وأن نصحح المشاعر والأحاسيس الخاطئة المتعلقة بالرعب ، والتي هي طبيعية جداً بالنسبة للإنسان » .

ويقدم بسكال تفسيراً لأصل هذا الذعر الطبيعي من الموت : فالله خلق الإنسان بضربين من الحب هما : حب الله ، وحب نفسه . ولكن بحلول الخطيئة فَقَدَ الانسانُ الحبَ الأول وبقي الثاني ، وهكذا أصبح الإنسان يحب نفسه بلا حدود ، وطالما كان آدم بريئاً ، كان الذعر من الموت طبيعياً بالنسبة له ، حيث إنه أنهى حياة متوافقة مع إرادة الله ، ولكن بعد أن ارتكب آدم الخطيئة أصبحت حياته فاسدة وغدا هو ونفسه عدوين وأصبح كلاهما عدواً لله ، وما كان عادلا بالنسبة لآدم قبل السقوط ، أي حب الحياة والخوف من الموت هو غير عادل وإجرامي لدى المسيحيين المؤمنين ، غير انهم لا ينبغي أن يتخلوا عن حب الحياة كلية ، فقد غرس الله هذا الحب فيهم ، لكن هذا الحب ينبغي أن يتعلق بالحياة البريئة وحدها ، فحتى المسيح أحب حياته البريئة ، وكره أن يخوض معاناة الموت ، ولكن المسيحي الحق لا ينبغي أن يخشى موت جسم مذنب وخاطىء .

ولكن كيف يصبح المرء مسيحياً حقاً ؟ ليس من خلال العقل وإنما من خلال

ما يطلق عليه بسكال القلب الذي « لديه مبررات لا يعرف عنها العقل شيئا » والقلب يعني بالنسبة لبسكال أكثر من ملكة للنفس ، إنه النفس ذاتها بقدر ما تستطيع (وهي مخلوقة) أن تلقى وحي الحقائق الخالـدة ، فالـدين هو معايشـة القلب المباشر لله .

كان لبسكال مثل هذه المعايشة[11] ، ولكن ما الذي ينبغي أن يفعله أولئـك الذين ليست لهم تجارب صوفية ؟ إن نصيحة بسكال المتمثلة في القول بأن على المرء أن يتخلى عن العقل هي أكثر مما يستطيع معظم الناس القيام به ، كما أن إشارته الأخرى إلى أنه ما دام الإيمان يأتي من خلال العادة : « افعل كما لو كنت تؤمن » هي في الأعم الأغلب أكثر مما يمكن تحقيقه .



الفصل الرابع عشر

اسبينوزا : العقل البشري لايمكن تدميره بصورة مطلقة

يحتل اسبينوزا مكانة مرموقة بين فلاسفة القرن السابع عشر العظام ، وقد كان بدوره ينشد الخلاص ، لكنه اتخذ طريقاً للوصول إليه يتعارض بشكل مباشر مع طريق بسكال ومع التراث المسيحي بصفة عامة . وبالرغم من ذلك فإنه لم يكن عقلانياً متشدداً ومفكراً هادئاً على نحو ما يبدو للكثيرين . وغالبا ما يُذكر اسبينوزا ، في إطار صورته تلك ، باعتباره صوت الحكمة الفلسفية ذاته فيما يتعلق بالموت ، حيث يشير علينا بألا نفكر في الموت ، وهو نفسه نموذج الفيلسوف الحق الذي يقف من الموت موقف اللامبالاة الكاملة .

تقوم الحجة الأساسية لنظرة اسبينوزا هذه ، التي يبدو فيها رافضاً للموت ، كموضوع للتأمل الفلسفي وغير مهتم هو نفسه كلية بالفناء ـ تقوم على القضية السابعة والستين الشهيرة الواردة في الجزء الرابع من مؤلفه « الأخلاق » والتي تقول : « الإنسان الحر لا يفكر في الموت إلا أقل القليل ، لأن حكمته هي تأمل الحياة لا الموت » .

لكن إصرار اسبينوزا على أن عدم التفكير في الموت أفضل من التفكير فيه ، ينبغي أن يجعلنا نتشكك في لامبالاته هو نفسه بالموت . فتعريفه للإنسان الحر ، الذي يقدمه في البرهنة على القضية المذكورة قبلا ، يظهر بجلاء أن عدم التفكير في الموت لا يعني طرحه وراء ظهرك أو تجاهله . يقول اسبينوزا في هذا البرهان إن الإنسان الحر هو« إنسان يعيش في هدى العقل ، ولا يقوده الخوف ، وإنما يرغب بصورة مباشرة فيما هو خير وبتعبير آخر يكافح من أجل التحرك والحياة والحفاظ على وجوده على أساس من السعي وراء مصالحه الحق : ولذلك فإن مثل هذا الانسان لا يفكر في شيء أقل مما يفكر في الموت ، لكن حكمته هي تأمل الحياة » .[1]

الانسان الحر إذن هو الانسان الحكيم ، أي ذلك الذي قام بإرشاد العقل بقهر انفعالاته ومخاوفه . والقضية السابعة والستون ليست وعظاً أو نصيحة تنصحك

بعدم التفكير في الموت لأنه ما من رجل حكيم يقوم بمثل هذه الحماقة ، بل تقول إن القدرة على عدم التفكير في الموت تأتي نتيجة للاستخدام السليم للعقل . فاسبينوزا لا يقول : « ان الانسان الحر لا ينبغي له أن يفكر في الموت » وإنما يقول : « إن الانسان الحر لا يفكر في الموت بالفعل » ، مشيراً بذلك إلى أن هذا يحدث نتيجة لكونه حراً أو حكيماً ، وهو أمر مختلف أتم الاختلاف عن القول بأن المرء لا ينبغي له أن يفكر فيه ، ومن الواضح أن اسبينوزا ينظر إلى هذه المقدرة على عدم التفكير في الموت باعتبارها مكافأة على كون الإنسان قد أصبح حراً : أى أنها دافع للسعى وراء الحكمة .

وكما يشير اسبينوزا نفسه ، فإن الانسان الحر عنده يختلف عن الإنسان الحكيم عند الرواقيين ، من حيث إن الفضيلة بالنسبة لهذا المذهب الأخير تتألف من ممارسة الإرادة على حين تأتي حكمة الإنسان الحر لدى اسبينوزا من بصيرته العقلية : « ذلك أنه بقدر ما نفهم فإننا لا نستطيع أن نرغب في شيء غير ما هو ضرورى . . . »

إن اسبينوزا يعلم أن المرء لا يستطيع بفعل اختيارى بسيط أن يتوقف عن التفكير في الموت ، كما أنه يدرك تماماً الصعوبة الكبرى التي يواجهها المرء لكي يصبح حكيماً ، ويقول في نهاية كتابه « الأخلاق » إن « الطريق الذي أشرتُ اليه باعتباره يؤدي إلى الوصول لهذه النتيجة تزداد صعوبته فيما يبدو . . . لكن كل الأمور الممتازة عسيرة بقدر ما هي نادرة » .

أما فيما يتعلق بعدم اهتمام اسبينوزا المزعوم بالموت فإن المرء قد يتساءل لماذا أضفى مثل هذه القيمة على القدرة عل عدم التفكير فيه ؟ إن التطلع الذي سعى بواسطته إلى الوصول إلى طريقة لتملك ناصية الأفكار والتحكم فيها حينما تتحول إلى مجال الموت يشير إلى أن الموت كان يثبط همته هو نفسه وانه لم يكن يتمتع على الأطلاق بحصانة من رهبة الموت .

وبالرغم من ذلك ، فسوف يبدو مما لا تحمدعقباه أن نمضي إلى الحد الأقصى الذي مضى إليه ديكسون... Dixon على سبيل المثال فنزعم أن التفكير في الموت كان يستحوذ على اسبينوزا حيث يقول ديكسون : « كان يرغب في ألا يفكر في الموت ، ولم يتوقف أبداً عن التفكير فيه » (٢) . ان الحقيقة تكمن في مكان ما في

منتصف الطريق ، فقد كان دافع اسبينوزا للتفلسف على نحو ما يقرر صراحة في بداية مؤلفه « إصلاح العقل » هواكتشاف إمكان بلوغ « سعادة متصلة ، فائقة وبلا نهاية » . « لكن الموت في الوقت ذاته هو بالنسبة لاسبينوزا الشر العظيم الذي يتعين تجنبه بقدر الإمكان ، فالأمور التي « يسعى إليها البشر » هي « عبث عقيم » لأنها تعجل بالموت أو تسببه فحسب ، يقول اسبينوزا :

« ان المقاصد التي ينشدها العامة لا تقتصر فحسب على أنها لا تجلب علاجاً يعمل على المحافظة على وجودنا ، وانما هي كذلك تعمل كعوائق تؤدي في حالات كثيرة إلى موت أولئك الذين تستحوذ عليهم هذه المقاصد ، وهناك العديد من الأمثلة لرجال تكبدوا العناء حتى الموت من أجل ثرواتهم ، ولرجال عرّضوا أنفسهم لأخطار بالغة التعدد في غمار سعيهم وراء الثروة ، حتى أنهم دفعوا حياتهم جزاء لحماقتهم ، والأمثلة ليست أقل من ذلك على أولئك الذين تحملوا أقصى ضروب التعاسة من أجل اكتساب الشهرة أوالحفاظ عليها ، وأخيراً فإن هناك حالات لا تحصى لمن عجلوا بموتهم من خلال الانغماس المبالغ فيه في المتعة الحسية » (٣) .

ويتضح انشغال اسبينوزا بالموت كذلك من الاهتمام الذي أبداه بمشكلة السيطرة على الخوف منه ، فهو يؤكد أن العقل الذي يحقق معرفة « أسمى » هو « أقل خضوعاً لتلك الانفعالات الشريرة ويقف في رهبة أقل من الموت » (الأخلاق ـ القضية ٣٨ الجزء الخامس) .

ولو أنه حاول مجابهة هذه الرهبة بتأكيد الخلود الشخصي لناقض ، بوضوح ، رأيه في وحدة الطبيعة وشمولية قوانينها واطرادها . من ثم سعى اسبينوزا للتغلب على رهبة الموت بالاستعانة بالإيمان بحياة أخرى ، كما ذهب إلى القول بأنه حتى إذا لم يكن لدى البشر هذا الأمل وهذه الرهبة (من أن يعاقبوا على نحو فظيع بعد الموت) وإنما كانوا يؤمنون بأن العقل يفنى مع الجسم وانه ما من أمل في حياة طويلة ممتدة . . . فإنه لا يتعين عليهم بالضرورة العودة إلى نزعاتهم متحكمين في كل شيء بما يتفق وشهواتهم وراغبين في الإذعان للقدر لا لأنفسهم . ان هذا المسار لا يبدو لي أقل عبثاً مما لو أن رجلا رغب في أن يتخم نفسه بالسموم أو الطعام المهلك نظراً لعدم اعتقاده بأنه يستطيع الإبقاء على جسمه الى الأبد عن طريق الطعام الصحي أو لو أنه فضّل أن يكون مجنوناً تماماً ، وأن يعيش بدون

استخدام العقل لأنه يرى أن العقل ليس أبدياً أو خالداً ، إن هذه الأفكار من العبث بحيث إنها لاتستحق التفنيد . »[4]

ولكن إذا كان اسبينوزا يؤكد أن الايمان بحياة أخرى ليس شرطا ضروريا للأخلاق ، فإن ذلك لا يعني أن الموت بوصفه فناء شاملا مقبول بالنسبة له ، وهكذا فإن ما يمكن تسميته بمبدأ الخلود عنده هو بوضوح حل وسط بين الرغبة في إيجاد العزاء فيما يتعلق بالموت والرغبة في تجنب موقف يتضمن شرخاً في وحدة الطبيعة . إن إنجاز اسبينوزا العظيم هو تطبيق مبدأ الوحدة ذاك دون لجوء للحلول الوسط والتخلص من التناقض الذي وقع فيه الفلاسفة الآخرون الذين لم يكن بوسعهم ، رغم تأكيدهم لهذا المبدأ ، ان يحملوا أنفسهم على التخلي كلية عن فكرة الوضع المستقل بذاته للإنسان داخل الطبيعة ، وهذا ما يمنح مذهبه تماسكه المثير للإعجاب .

فما هو إذن موقف اسبينوزا إذن بالنسبة لخلود النفس ؟ إنه يقرر في القضية الثالثة والعشرين من الجزء الخامس لمؤلفه « الأخلاق » أن : « العقل البشري لا يمكن تدميره بصورة مطلقة مع الجسم ، لكن شيئاً ما خالداً يبقى منه » وفي معرض البرهان على هذه القضية يقول اسبينوزا : « إننا لم نعز إلى العقل البشري أى ديمومة يمكن تحديدها زمنياً ، إلا بقدر ما يعبر ذلك عن وجود فعلي للجسم ، يفسر عن طريق الديمومة ويمكن تحديده زمنياً ، أعنى أننا لانعزو إليه ديمومة إلا بقدر ما يدوم الجسم ، غير أن هناك بالرغم من ذلك شيئاً ما تقتضيه ضرورة خالدة معينة عبر ماهية الإله ذاته ، وهذا الشيء الذي يتعلق بماهية العقل سيكون أزلياً بالضرورة » .

ويقول في حاشية القضية الثالثة والعشرين : « ليس من الممكن أن يتعين علينا تذكر أننا قد وجدنا قبل جسمنا ، لأن جسمنا لا يمكن أن يحمل أثراً لمثل هذا الوجود » ولكن « على الرغم من أننا لا نتذكر أننا وجدنا قبل الجسم إلا أننا نشعر بأن عقلنا خالد بقدر ما يضم ماهية الجسم تحت صورة الخلود وأن وجوده على هذا النحو لا يمكن أن يحدد في إطار الزمان أو يفسر من خلال الديمومة » إن بعض الضوء يلقي على هذه القضية من خلال ما يقوله اسبينوزا في القضية السابقة (أي الثانية والعشرين) حيث يقرر « بالرغم من ذلك فإن هناك بالضرورة في الرب فكرة تعبر عن ماهية هذا الجسم البشري أو ذاك تحت صورة الأزل » .

وفي حاشية على القضية التاسعة والعشرين (الجزء الخامس) يوضح اسبينوزا « أننا نتصور الأشياء » باعتبارها واقعية بطريقتين : إما باعتبارها موجودة في إطار زمان معين ومكان محدد ، بوصفها متضمنة في الرب ونابعة من ضرورة الطبيعة الإلهية . وأياً كان ما نتصوره بهذه الطريقة الثانية باعتباره حقيقياً أو واقعياً ، فإننا ندركه تحت صورة الخلود وتتضمن أفكاره الماهية الأزلية لله » .

وجود جميع الكائنات ، بما في ذلك الإنسان ، هو كما رأينا ، على ضربين : فبقدر ما يوجد الإنسان « متضمناً في الرب »[٥] يظل الجسد متمتعاً بوجود « مثالي » حتى بعد أن يكف بالفعل عن الوجود . ذلك إنه رغما عن ذلك « في الله تمنح بالضرورة فكرة تعبر عن ماهية هذا الجسم البشري أو ذاك تحت صورة الأزل » وهذه الفكرة او المفهوم في الله التي تعبر عن فكرة الجسم البشري هي شيء يتعلق بماهية العقل البشري ذلك أن الجسم البشري هو موضوع الفكرة التي تشكل العقل البشري[٦] ، وما يبقى إذن من العقل البشري « لا يمكن تدميره بصورة مطلقة » ، ذلك الجزء الأزلي إنما هو ذلك الجزء من العقل الذي هو جوهره المفكر والذي هو نمط للسمة الأزلية اللامتناهية للفكر .

يقول وولفسون . . Wolfson إن « تصور اسبينوزا لخلود النفس يمكن أن ينظر إليه مرتبطاً بالتصورات الأخرى للحياة الآخرة باعتباره إما تأكيداً للخلود أو نفياً له ، غير أنه بقدر ما ينكر استمرار وجود النفس بعد الموت بكاملها ، وبقدر ما ينكر الكيان الفردي يكون انكاراً للخلود . لكن بمقدار ما ينكر إمكان فناء النفس تماماً فإنه يظل تأكيداً للخلود » .[٧]

ولكن حتى في إطار هذا الخلود المقيد فإن هناك درجات ، حيث يقول اسبينوزا :

« تكمن ماهية العقل في المعرفة ، ومن ثم فإنه بقدر ما يتفهم العقل المزيد من الأشياء من خلال النوع الثاني والثالث من المعرفة يعظم الجزء من العقل الذي يبقى » (برهان القضية ٣٨ الجزء الخامس) ، وأولئك الذين يحققون النوع الأسمى من المعرفة أو مايسميه اسبينوزا . . . « الحب العقلي لله » سيغدون خالدين بمعنى مماثل للمعنى الذي يرتبط تقليديا بهذا المصطلح .

يستخدم بولوكPollock في كتابه عن اسبينوزا كشعار للفصل الذي ناقش فيه مبدأ الخلود عند اسبينوزا عبارة مقتبسة من رابلييهRabelais تقول : « قال بانتا جرويل . . Pantagurel انني اعتقد أن كل النفوس العاقلة محصنة ضد مقص أتروبوس . . . . . Atropos * » (٨) .

ويلخص بولوك آراء اسبينوزا على النحو التالي : « إن خلود العقل البشري » وظيفة للعقل المحض ، ويعتمد على قوة العقل وتعويده المعرفة الدقيقة ، وكماله يمضي قدماً مرتبطاً بأكثر ضروب المعرفة كمالا ، وتختلف درجته باختلاف الأفراد ، ولا علاقة له بالزمان ، وبالتالي فليست هناك حياة مستقبلية أو استمرارية للوعي الشخصي بالمعنى العادي ، وهو في الوقت نفسه فردي بمعنى ما من المعاني ، فالعقل النشط والمتفهم هو نمط خالد للتفكير يعد جزءاً من العقل اللامتناهي لكنه لا يضيع فيه . . . ويبدو لي أننا لا نملك إلا أن نرصد في هذا ارتباطاً مباشراً بالمبدأ الأرسطي للخلود وقد تم التقاطه وتطويره على يد اتباع ابن رشد في العصور الوسطى » .(٩)

في القضية العشرين في الكتاب الخامس من كتابه « الأخلاق »Ethics يقول اسبينوزا : « إن عقلنا بقدر ما يعرف ذاته والجسم تحت صورة الأزل تصبح له بالضرورة ، إلى هذا الحد معرفة بالله ، ويعرف أنه كامن في الرب وأنه مدرك من خلاله » ، وعلى الرغم من أن الرب بالنسبة لاسبينوزا هو الجوهر ، الطبيعة ، بمعنى أنه ليس رب ابراهيم واسحق ويعقوب كما أنه ليس « رب الفلاسفة » فإنه يشرع في أن يبرهن كما لاحظ ولفسون : « ان الله ليس فقط مشخصاً بل أيضاً ان مثل هذا الإله وقد نزع عنه تشخصه لا يكف فحسب عن أن يكون قوة وإمكانية للخيرية في حياة الانسان بل هو أيضاً ـ مثل الرب في التراث ـ صخرة الخلاص والملجأ في يوم العقاب » .(١٠)

وكما يقول ولفسون فإن تصور اسبينوزا للخلود هو ذلك « . . . التصور الذي أخذ به فلاسفة العصور الوسطى . » .

غير أن موران . . . . Morin يشير إلى أن اسبينوزا يردد ـ وإن يكن في إطار

* احدى ربات القدر الرومانيات الثلاث ، وهي مكلفة بقص خيط الحياة (المراجع) .

المنطق الديكارتي ـ صدى القضية الرئيسية للهندوكية ، وهناك ضروب ملحوظة من التماثل بين « ذلك الشيء الذي هو ماهية النفس » ، عنده وبين « الأثمن . . atman »* بين إله وحدة الوجود وبين براهما ، بين « الغبطة » الاسبينوزية أو « المعرفة الكاملة » وبين المعرفة الصوفية عند البراهمانية للراجا يوجا ** »(١١)

يقول اسبينوزا (من العبث التكهن بالحالة التي يكون عليها العقل البشري بعد تحلل الجسد ، فما نعرفه عنه إنما يتحقق من خلال القياس مع تجربة حالة الخلود خلال حيواتنا ، ذلك التوحد مع الرب الذي يوصف أحياناً بأنه « حب الرب » .

إننا نعايش بصفة خاصة هذا الحب الذهني في التأمل الفلسفي الذي نحقق من خلاله أسمى سلام ممكن مع العقل ، بل إن جموع العامة تعي خلود عقول أفرادها لكن هؤلاء الأفراد يخلطون بين الخلود والديمومة ويعزونه إلى الخيال أو الذاكرة التي يعتقدون أنها تبقى بعد الموت . (الأخلاق ـ الكتاب الرابع ـ القضية الرابعة والثلاثون) .

ليس هناك شيء يعلو على الطبيعة في تصور اسبينوزا للخلود ، فإلهه على وعي بذاته وبكماله اللامتناهي عبر سمة التفكير التي يتمتع بها وكونه سبب ذاته Causa Sui ، والعقل جزء من سمة التفكير عند الرب ، ومثل هذا العقل سيحب الرب ـ ذلك الحب الذي سيغدو « جزءاً من الحب اللامتناهي الذي يحب الرب به ذاته » (القضية السادسة والثلاثون) وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد ذكر من قبل أن « الرب لا يحب أحداً » (الأخلاق ـ الكتاب الخامس ـ القضية السابعة والعشرون) فإنه يقول الآن إنه « بقدر مايحب الرب ذاته يحب الإنسان » .

---

*- Atman كلمة سنسكريتية تعني الروح والنفس والتنفس ، وقد تعني في الديانة الهندوسية الذات الكلية التي خرجت منها جميع الأنفس ، وقد تعني براهما نفسه (المراجع)

** تعني حرفيا أمير اليوجا أو المتمكن من السيطرة على أهوائه وضبط نفسه لكي يصل إلى اتحاد مع الذات الإلهية الكلية (المراجع) .

إن حالة الخلود ـ سواء أسميت بالخلاص أم بالقداسة أم بالانبعاث الروحي ـ تعتمد على الحب المتبادل بين الرب والإنسان ، وذلك ـ كما يشير ولفسون ـ[١٢] ليس بالأمر الجديد ، فقد قال به اللاهوتيون قبل اسبينوزا . واسبينوزا نفسه يعترف بذلك بقوله إن « هذه السعادة الروحية تسمى بالمجد في الكتابات المقدسة ولذلك ما يبرره » (الأخلاق ـ الكتاب الخامس ـ القضية السادسة والثلاثون) .

بدت رؤية اسبينوزا ظالمة وكئيبة ، عند كثيرين ، وهي رؤية أصبح الفرد في إطارها حالا . . . mode معتمداً على غيره تابعاً وزائلاً ، جزءاً محدوداً من « كل » عظيم غير قابل للقياس ، كل شيء يقع فيه يحدث بضرورة مطلقة ولا تشكل الشخصية الإنسانية برغباتها ومخاوفها وآمالها أهمية أو قيمة للكل غير الشخصي . وبالرغم من ذلك فإن فيه قوة غريبة إن لم تقدم العزاء فإنها تقدم على الأقل السلام الداخلي الذي يأتي ، من ناحية ، لأنه لا يثير ضيق العقل ، ومن ناحية أخرى لأن الموت لا يعود يبدو ككارثة وظلم وإنما كعنصر ضروري وبلا أهمية في مخطط للأشياء عادل وطيب لا بالمعايير الإنسانية وإنما بمعايير الطبيعة التي يدعوها اسبينوزا بالرب .

غير أن المشكلة بالنسبة للإنسان الحديث فيما يتعلق برد اسبينوزا على الموت تتمثل ـ على نحو ما عرف نيتشه ـ فيما إذا « كان من الممكن معايشة شيء ما من نوعية الحب الإلهي الذي تحدث عنه اسبينوزا مرة أخرى » .[١٣]



الفصل الخامس عشر

ليبنتز : ما من كائن حي يفنى تماماً.هناك تحولات فحسب

يمثل ليبنتز الذي قال عنه راسل إنه : « واحد من أعظم العقول في كل العصور » رد فعل تجاه التصور الميكانيكي للطبيعة الذي ساد مذهبي ديكارت واسبينوزا ، ويحاول أن يضم موقفهما الميكانيكي جنباً إلى جنب مع رؤ ية غائية للطبيعة وأن يحقق مصالحه بين الدين والفلسفة .

وهو يشعر بأن « المحدثين قد مضوا بالاصطلاح إلى أبعد مما ينبغي ما داموا قد جعلوا من كل شيء آلة » وعلى الرغم من أن الفارق بين العقل والجسم لا يستبعد إمكانية كونهما خواصاً لنفس الجوهر على نحو ما اعتقد اسبينوزا فإنه ليس هناك جوهر واحد وإنما عدد لا متناه من الجواهر ، ويتعين أن نتصور طبيعة هذه الذرات الروحية . . . . . Monads باعتبارها مماثلة لنفوس البشر والحيوانات .

وكل جوهر من هذه الجواهر الفردية إنما هو فكرة من أفكار الله وقد تحققت من خلال « الصدور . . . . . Emanation »* المستمر ، وضرورة أن نجد الذرات الروحية في تناسق كل منها مع الأخرى ترجع إلى التناسق الشامل وهذا التناسق الشامل كان موضع إيمان ليبنتز .

في كتاب « مبادىء الطبيعة واللطف الإلهي » (يشير العنوان الى الجهد الذي يبذله ليبنتز لتحقيق مصالحة بين الدين والفلسفة) حيث يحاول أن يجد حلا لمشكلة العقل والجسم التي أثارت الكثير من الصعوبات بالنسبة لديكارت ويؤكد أن « الطبيعة كلها ملاء . . . . . Plemum :

حيث إن العالم ملاء فإن جميع الأشياء يرتبط بعضها ببعض ، ويتفاعل كل جسم مع جميع الاجسام الأخرى بشكل أو بآخر وفقا للمسافات الفاصلة بينها ، وكل منها يتأثر من خلال رد الفعل بالأجسام الأخرى جميعاً ، ويترتب على ذلك

* الصدور يعني فيض الكائنات على مراتب متدرجة من مبدأ واحد ومنها يتألف العالم جميعه وتسمى أحيانا أخرى بالفيض (المراجع) .

أن تكون كل ذرة روحية مرآة أو مرآة لها نشاط داخلي تمثل الكون من منظورها وتخضع للقانون على نحو ما يذعن الكون ذاته ، وتتولد الإدراكات الحسية في الذرة الروحية من بعضها وفقا لقوانين الرغبات (الشهوة) - أو وفقا للعلل النهائية للخير والشر التي تتمثل في الإدراكات الحسية التي يمكن ملاحظتها سواء المألوفة منها أو غير المألوفة ، وذلك على نحو ما تتولد من ناحية أخرى تغيرات الأجسام والظواهر الخارجية أحدها من خلال الآخر وفقا لقوانين العلل الفاعلة أي وفقاً لقوانين الحركة ، وعلى هذا النحو فان هناك تناسقاً كاملاً بين الإدراكات الحسية للذرة الروحية وبين حركات الأجسام ، وهو تناسق قائم منذ البداية بين نظام العلل الفاعلة ونظام العلل الغائية ، وبهذه الطريقة تتفق النفس والجسم ويتحدان على الصعيد الفيزيائي في الوقت الذي لا يمكن لأي منهما أن يغير قوانين الآخر » . (١)

ويذهب ليبنتز وهو يشير إلى ضرورة التمييز بين « الادراك الحسي . Perception الذي هو الحالة الداخلية للذرة الروحية التي تمثل الأشياء الخارجية وبين « الوعي الذاتي الاستبطاني . . . . Appcreption » الذي هو « الوعي أو المعرفة التأملية لهذه الحالة الداخلية والذي لا يمنح لكل النفوس ولا للنفس الواحدة في الأوقات كافة » وهو يعتقد أن الديكارتيين نسوا القيام بهذا التمييز لاعتقادهم الخاطىء بأن الحيوانات الدنيا ليست لها نفس - في غمار هذا كله يذهب إلى القول بأن على المرء أن يتجنب « الخلط بين غياب طويل عن الوعي ينبع من تخبط عظيم في الإدراك ، وبين الموت المطلق الذي يتوقف فيه كل إدراك ، وقد أكدت هذه الفكرة الرأي الضعيف والقائل بأن بعض النفوس يقضي عليها كما أكدت أيضاً الأفكار الرديئة للبعض الذين يدعون أنفسهم بالمفكرين الأحرار والذين نازعوا في خلود النفس » (٢)

ويمضي ليبنتز إلى القول بأن العلم « الحديث » قد أوضح لنا أن النباتات والحيوانات لا تنشأ من التعفن كما كان يفترض حتى الآن « وإنما من البذور وبالتالي من تحول كيانات حية وُجدت من قبل » (٣)

لكنه يعتقد أن « الحيوانات العامة لا تولد كلية من خلال الحمل أو التوالد « وبالتالي » « فانها لا تعود تفنى كلية فيما نسميه بالموت ، ذلك أنه من المعقول أن

ما لا يأتي إلى الوجود من خلال الوسائل الطبيعية ينبغي ألا يصل إلى نهايته في مجرى الطبيعة » .

ولا ينطبق ذلك على الحيوانات الكبيرة فحسب ، وإنما هو ينطبق « كذلك على توالد الحيوانات المنوية ذاتها وموتها ، بمعنى أنها نتاجات لحيوانات منوية أخرى صغيرة تعد بدورها بالمقارنة بها حيوانات كبيرة ، ذلك أن كل شيء في الطبيعة يمضي إلى ما لا نهاية ، وهكذا فإنه ليست النفوس وحدها هي التي لا تتوالد ولا تفنى وإنما الحيوانات كذلك ، إنها فحسب متطورة أو غير متطورة ، مجردة أو كاسية متحولة ، والنفوس لا تتخلص من كيانها بأسره ولا تنتقل من جسم إلى جسم آخر جديد كلية بالنسبة لها ، ومن هنا فليس هناك تناسخ وإنما ثمة تحولات[٤] » .

غير أن النفس البشرية هي أكثر كثيراً من مجرد نفس « بسيطة » ، إنها نفس عقلانية أو روح :

« فيما يتعلق بالنفس العقلانية أو العقل (الروح) فانها تتضمن ما يفوق ما في الذرات الروحية . . . Monads أو حتى مجرد النفس « البسيطة » ، إنها ليست فحسب مرآة لكون من الكائنات المخلوقة وإنما هي كذلك صورة للألوهية ، ليس للعقل (الروح) إدراك فحسب لأعمال الرب ، وإنما هو قادر دائماً على إبداع شيء يماثل تلك الأعمال ، وإن يكن ذلك في صورة مصغرة ، ذلك أنه إذا نحينا عجائب الأحلام التي نبتكر فيها دون عناء (ولكن دون إرادة كذلك) أموراً كان علينا في ساعات يقظتنا أن نفكر طويلاً لنصل إليها ، فإن نفوسنا تشبه الإبداع المعماري في أنشطتها التي تقوم بها من تلقاء ذاتها ولدى اكتشافها المباديء العلمية التي نظم الرب الأشياء وفقاً لها (الأوزان ، المقاييس ، الأرقام الخ) فإنها تقلد في مجالها الخاص ، وفي العالم الصغير الذي سمح لها بالحركة فيه ما يفعله الرب في العالم الكبير »[٥] .

إن ليبنتز ، شأن ديكارت من قبله ، يرغب في تبرير تعاليم الدين من خلال شهادة العقل الطبيعي :

« ولكن لكي يتم الحكم بواسطة العقل الطبيعي أن الرب سيحافظ دائماً لا

على جوهرنا فحسب وإنما كذلك على شخصنا أي على الذاكرة والمعرفة بما نحن عليه (وذلك على الرغم من أن المعرفة المتميزة بها قد توقف في بعض الأحيان خلال النوم أو الاغماء) فإنه من الضروري أن نربط بين الوعي الأخلاقي وبين أصحاب الميتافيزيقا : أي أن على المرء أن يعتبر الرب لا المبدأ والمسبب لكل الجواهر وجميع الموجودات فحسب ، وإنما هو كذلك الأول على جميع الأشخاص والجواهر العاقلة أو « الملك » المطلق لأكثر المدن أو « الجمهوريات » كمالا والتي هي جمهورية الكون(٦) . . »



القرن الثامن عشر : إنكار الخلود

ربما لم تفصح مرحلة زمنية عن انشغال أكثر شدة بما يحدث بعد الموت مما ظهر في القرن الثامن عشر ، غير أنه كان في الوقت نفسه عصر الإنكار المتشدد للخلود .

لا يشهد على التيار الأول تدفق لا يتوقف من الكتابات فحسب ـ وهي التي تتناول ما بعد الحياة وقد اتخذ بعضها شكل « خطابات من الموتى » تصف بالتفصيل وضع الموتى في « الحياة الأخرى » ـ وإنما كذلك من خلال الأولوية التي حظيت بها مشكلة خلود النفس في الكتابات الفلسفية ، فراج كتاب « فيدون » لموسى مندلسون (١٧٦٧) الذي صيغ من حيث الشكل على غرار محاورة افلاطون وحظي بالكثيرين من القراء والمعلقين كما كان هناك انتعاش ملحوظ في الاهتمام بنظرية التناسخ . . Transmigration ، الذي أصاخ ليسنج الوقور السمع لها بأذن متعاطفة ، بل ووجد هيوم المتشكك أنها جديرة بالمناقشة [١] . ويشير هذا التفضيل لنظرية التناسخ بالفعل إلى شك متفاقم في خلود النفس على نحو ما تصوره المفكرون حتى الآن ، وبدأ البحث عن حجج جديدة لصالحه .

وتتمتع في هذا الصدد ، الأطروحة التي كتبها في ١٧٩٢ الكسندر راد يشتشيف [٢] الروسي الجنسية بأهمية خاصة ، فهو يرى أن حجج فناء النفس أكثر إقناعاً من حجج خلودها ، وفي دراسته لهذه الأخيرة على نحو ما تتبدى في الكتابات المعاصرة له (غير انه فيما يبدو لم يكن على إلمام بحجج كانتKant) ينتهي الى القول بأن الحجج الميتافيزيقية والعقلانية المحض غير مقنعة ، وأن على المرء بالتالي أن يضيف اليها « مبررات القلب » ، وحتى مع ذلك فإنه يدع للقراء تأمل البراهين التي تؤيد الخلود وتلك التي تفنده وأن يتوصلوا إلى نتيجة خاصة بهم ، أما فيما يتعلق به هو نفسه فانه يعتقد أن الحجج الأكثر وزناً هي « قوى النفس » ونضال الإنسان من أجل الكمال ، ويؤمن بأن « الخالق الرحيم لم يخلق الإنسان ليجد أن الغرض من الخلق كان بلا طائل » .

أما التيار المعارض ، أي ذلك الذي ينكر خلود النفس فقد بدأ في تأكيد ذاته في

القرن السابع عشر ، غير أنه يتعين علينا التزام الحذر حتى لا نخلط بينه وبين تفكير صحيح بحثاً عن الرد الحق على الموت بالنسبة للفيلسوف ، ويعد توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) مثالاً لما نقصده ، فهنا نجد الموقف ذاته الذي كان عند بتروبومبوناتـزي . . . . Pietro Pompanazzi ، ففيما يتعلـق بالموت فإن جميع النتائج المادية التي يقود الفكر العقلاني هوبز إليها قد تمّ التخلي عنها من أجل وعد بالبعث تطرحه المسيحية على المؤمن الحق ، فهوبز يعتقد أن النفس ليست خالدة ، لكن الرب في يوم الدينونة سيبعث المخلصين بأجسام روحانية مجيدة ، فيما سيعاني الخطـاة موتاً ثانياً وأبدياً ، وتلك بالطبع معجزة لكن « الرب الذي كان بمقدوره أن ينفخ الحياة في قطعة من الحمأ له القوة ذاتها التي تمكنه من أن يهب الحياة مرة أخرى وأن يجدد هيكله العظمى الهامد المتعفن فيحيله إلى جسم رائع ، روحاني ، خالد » .

وإذا ما أردنا أن نبحث عن تفسير محتمل لهذا التضارب فإن سيرة حياة هوبز التي كتبها بنفسه تقدم لنا ما يمكن أن يكون مفتاحاً ، إنه يعترف بأنه على امتداد حياته كلها قد أصابه خلالها كالوبـاء « توأمـه » الخـوف (لقـد وضعـت أمـي توأما . . . أنا والخوف) * ومن المحتمل تماماً أن الخوف من الموت لم يكن أقل ضروب مخاوفه شأنا ، وإذا كانت آخر كلماته صحيحة : « اني أقفز قفزة مخيفة في الظلام » ، فإنها فيما يبدو تؤكد هذه النظرة ، وقد تفسر هذه الكلمات باعتبارها تكشف عن وعيه بالصراع بين فلسفته ودينه وعن ادراكه لشكوكه الدينية ، ما لم يكن يشير من خلالها فحسب إلى ما قد ينتظره في الحياة الأخرى .

ومع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر أصبح إنكار خلود النفس هو الموقف الفلسفي الأكثر أصالة ، وكما كان الحال بالنسبـة للفلاسفـة الإنسانيين خلال عصر النهضة كان التأكيد عند الفلاسفة الفرنسيين على الحياة وما الموت إلا محض « حادث طبيعي » [٢] مؤلم لا يمكن تجنبه ، ومن الأفضل أن يزاح

---

* ولد توماس هوبز . . Thomas Hobbes عام ١٥٨٨ وهو نفس العام الذي هاجم فيه الأسطول الاسباني انجلترا (وهو الأسطول المعروف بالأرامادا) ـ فوضعته أمه لذعرها قبل موعد ولادته الطبيعية والعبارة تشير الى هذه الحادثة (المراجع) .

التفكير فيه إلى الهامش ، وفي اتفاق مع روح التنوير في إيمانها المسرف والمتوهج بقوى العقل جرى التركيز على القول بأن الحياة يمكن تحسينها ، وأن السعـادة يمكن تحقيقها في هذه الحياة الدنيا ، وهي الحياة الوحيدة التي يمكن أن توجد ، وبالتالي الحياة الوحيدة التي لها أهمية . أما الخلود فهو أكذوبة كهنوتية « يتعين كشف النقاب عنها والقضـاء عليهـا لتحقيق حياة أفضـل في إطـار من الحـرية والسعادة للكافة في هذه الدار وفي الوقت الراهن أو على الأقل بالنسبة للأجيال المقبلة . كان ذلك هو الهدف الأسمى وليس تحقيق خلاص الروح ، ولكن ماذا عن الموت ؟ ان معرفة كيفية الموت على الوجه السليم أو بالأحرى « فن الموت ars moriendi » هي عند الرجل المستنير جزء من فن الحياة . . . .

هـكذا فإن لا ميتـري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) . . . . La Mettrie المؤلف الشهير لكتاب « الإنسان الآلي » يقدم هذا الرد على الموت : « تلك هي خططي بشأن الحياة والموت : على امتداد الحياة وحتـى الشهقـة الأخـيرة كن أبيقـوريا حسياً ، ولكن لدى مقدم الموت كن رواقياً ثابتا » .

ويعتمد هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) . . . . . Holbach مؤلف كتاب « نظام الطبيعة » الذي كان له عميق الأثر على الفلسفة التي يرى أنها يمكن أن تعرّف على النحو السليم بوصفها تأملا للموت ، إذ علينا أن نجعل ما هو حتمي مألوفاً لدى نفوسنا ونواجه الموت بهدوء ، والأمر الأساسي هو ألا ندعه يفسد متعة الحياة ، فالخوف من الموت هو العدو الوحيد الحقيقي الذي يتعين قهره ، وعدم وجود حياة أخرى يحررنا من سلطة القساوسة .

لكن كوندورسيه . . . . . Condorcet (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) لا يكتفي بمجرد تقبل الموت ، فهو يبدي ـ شأن ديكارت ـ اهتماماً كبيراً بمشكلة إطالة مدى الحياة ، ويعلن المثال الأعلى الجديد للموت « الطبيعي » الذي يتحقق فحسب بعـد أن تستنفذ كل القوى الحيوية (٣) ، وحينما يلقى الموت الترحيب . وفي كتابه « موجز لتقدم العقل البشري » (الصادر في ١٧٩٤) يتوقع كوندورسيه أنه« سيأتي حين من الدهر لا يغـدو فيه الموت إلا نتـاج حوادث غـير عادية أو للتحلل البطـيء والتدريجي للقوى الحيوية وأن طول المرحلة الواقعة بين ميلاد الإنسان وتحلله لن يكون لها حد يمكن تعيينه ، ومن المؤكد أن الانسان لن يغدو خالداً ولـكن ألا

يمكن إطالة الفترة الممتدة بين اللحظة التي يلتقط فيها أول أنفاسه والمصير المشترك الذي يجد في إطاره وفي مجرى الطبيعة ودون مرض وبغير حادث أن من المستحيل عليه أن يواصل البقاء ؟ (٤)

غير أن تأجيل الموت ليس حلا لمشكلة الخوف منه . صحيح أنه قد يمكن تجنب هذا الخوف في لحظة الموت بالنسبة لاؤلئك الذين سيموتون ميتة طبيعية في عمر متقدم، ولكن سيظل مع ذلك هناك خوف من الموت قبل الأوان ، ولا يعود الصمود السقراطي الذي أبداه كوندورسيه في مواجهة الموت إلى شجاعته الشخصية فحسب ، وإنما هو يرجع كذلك وبدرجة يعتد بها إلى ما أصبح بفضله العقيدة الرسمية للقرن التالي : الايمان بالتقدم ، ذلك أنه حتى بالنسبة له لم يكن يكفي أن يعيش المرء الحياة بل ينبغي أن يكون للحياة هدف ، ويتعين أن تكرس لتحقيق مثل أعلى ، كان في حالة كوندورسيه تدعيم رفاهية البشر جميعا وتخفيف الألم والمعاناة والبؤس ، ويتحقق الهدف الأول من خلال المزيد من المعرفة ، وتقدم العلم ، والأخير عبر التحرر من العبودية السياسية والاقتصادية ، وعلاوة على هذا ـ وكما كان الحال مع فاوست عند جيته ـ فان في هذا المثال الأعلى ما يبعث الرضا والعزاء ، فعلى الرغم من أن الموت هو النهاية التي لا مناص منها والفناء الشامل للشخص فإنه :

لن تتبدد أبداً عبر العصور
آثار يومي الفاني

كذلك تعرّض مبدأ خلود النفس لهجوم مرير من اتجاه آخر ، فقد كانت نظرية الخلود موضع شك عند ديفيد هيوم (٥) . (١٧١١ ـ ١٧٧٦) إذ من الواضح أن عواطفنا تحبذ الخلود تماماً ، فالإنسان ما كان ليتشبث بمثل هذا الإصرار بالأمل في البقاء على قيد الحياة ما لم يكن يخشى الموت ، ولكن واقعه أن الإنسان يخشى الموت ذاتها تؤيد الافتراض بأن الموت ينهي كل شيء ، فحيث ان « الطبيعة لا تأتي بشيء عبثاً فإنها ما كانت لتمنحنا الذعر بإزاء حدث مستحيل » ولكن ما جدوى إعطائنا الذعر بإزاء حدث لا يمكن تجنبه ؟ إن هيوم يجيب بقوله إنه بدون مقت الموت ما كان يمكن للجنس البشري أن يبقى .

وتتمثل الحجج الرئيسية لهيوم ضد خلود النفس فيما يلي :

لماذا تقصر الطبيعة معرفتنا على الحياة الراهنة إذا كانت هناك حياة أخرى ؟ « بأي الحجج أو الأقيسة يمكن أن نثبت حالة للوجود لم يرها أحد ولا تماثل على أي نحو أي حالة سبقت مشاهدتها ؟ « ان الحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة ـ وتلك وحدها هي الحجج التي يمكن تقبلها هنا كما هي الحال في أي مسألة تتعلق بالحقيقة ـ هي « حجج قوية في الدلالة على فناء النفس » .

إن الجسم والعقل « يناسب كل منهما الآخر » في الطفولة والرجولة ، في المرض والشيخوخة ، حيث يتحللان معاً « فأي سبب إذن يمكن أن يدفع إلى تصور أن تحولا هائلا من نوعية ذلك الذي يفرضه على النفس تحلل الجسم وكل أعضائه الخاصة بالتفكير والإحساس يمكن أن يحدث دون تحلل الكل ؟ » ، غير أنه لا يزال هناك رد محتمل على ذلك لم يهمله هيوم وهو الرد المتعلق بالوجود السابق للنفس ، فإذا كان هناك خلود فانه يمكن أن يكون محتملا فقط في شكل تناسخ للنفس :

« تناسخ الأرواح هو بالتالي النظام الوحيد من هذا النوع الذي يمكن للفلسفة أن توليه أذنا صاغية »(٦) .

لكن هيوم لم يكن يتعاطف مع تناسخ الأرواح ، كلا ولم يكن في استطاعته أن يوافق أولئك الذين يعلنون ، وهم يعترفون بعجزنا عن أن نثبت عقلياً ، « حالة الوجود تلك التي لم يرها أحد يعلنون وجود ضرب آخر من المنطق و « ملكات جديدة للعقل قد تمكننا من فهم ذلك المنطق » . ولا يدع هيوم شكاً فيما يتعلق بما يعتقده في تلك الملكات الجديدة وفي هذا المنطق ، وبالتالي يمكننا أن نفترض أنه قد استنتج وهو صاغر أنه « ما من شيء يمكن أن يسلط المزيد من الضوء على الالتزامات اللامتناهية التي تتحملها البشرية إزاء الوحي الإلهي حيث إننا نجد أنه ليس هناك وسيط آخر يبرهن على صحة هذه الحقيقة العظيمة والمهمة . »

ان هذا النقد المدمر لنظرية الخلود يزداد عمقاً من خلال تفنيد هيوم لمفهوم الجوهر . . . . . Substance فيما يخص النفس البشرية ، وهو يحقق ذلك عن طريق إظهاره أنه ليس هناك ما يمكن أن يسمى بالذات . . . . Self « فكلما توغلت داخل ما أدعوه بذاتي أعثر دائماً على هذا الإدراك الحسي أو ذاك . . لكنني

لا أعثر أبداً على ذاتي في أي وقت بلا إدراك حسي » وحيث أن الذات لا يمكن إدراكها حسياً فإننا ، فيما يقول هيوم ليست لدينا فكرة عنها . إننا نعتقد أن هناك ذاتاً لأننا بحكم العادة نربط إحساساتنا وانطباعاتنا بالشخص نفسه ، وهكذا نشكل مفهوم حامل غير قابل للتغيير لهذه الانطباعات ، وما ندعوه « أنا » ونعتز به ونتوقع أن يواصل الحياة لا يعدو أن يكون « حزمة من الإدراكات الحسية » .

ولا تقلل من أهمية هجوم هيوم على الايمان بالخلود الأسباب النفسية الهامة التي جعلته يرغب في ألا يكون هذا الهجوم حقيقاً ، فقد كان يعاني من ضرب غريب من ضروب الخوف من الموت كان شائعاً تماماً في عصره هو الخوف مما يأتي بعد الموت ، فقد كانت « ضروب الذعر التي لا تحصى فيما يتعلق بالمستقبل التي تثور في بعض الاذهان » والتي تحدث عنها هي ضروب ذعرة هو .»[٧] ولم يكن صحيحا في حالته أن هذه المخاوف« كان من شأنها أن تختفي عاجلاً لولا أنها تغذي على نحو مصطنع من خلال التفكير والتربية » . وحينما سقط في قبضة مرض خطير في تورين عام ١٧٤٨ (وكان في السابعة والثلاثين من عمره وقتها) تلاعبت به تربيته الكالفْنية * ، ويروي لورد شارلمونت أنه « في النوبات العنيفة لمرضه غالباً ما كان يتحدث دون قلق ظاهر عن الشيطان والجحيم والإدانة أو الخطيئة المميتة ، وكانت رباطة جأشه التي جاءت في مرحلة تالية وحظيت بإعجاب كبير بل وهدوؤه في مواجهة الموت حينما أصابه سرطان الأمعاء في الرابعة والستين راجعاً إلى نجاحه في القضاء على الإيمان بالبقاء على قيد الحياة ، فلم يكن يخشى ـ على الإطلاق ـ الموت باعتباره فناء لشخصيته الواعية بل كان يتطلع إليه ، تقريبا ، متلهفاً ، وعلى الرغم من أنه كان « يعول على تحلل سريع » فقد احتفظ بالحماسة نفسها في الدراسة والمرح عينه في الرفقة . . . »[٨] ويذكر آدم سميث ان « مرح صديقي كان عظيما . . . حتى ان الكثيرين لم يصدقوا انه كان يحتضر » .

* * *

---

* الكالفْنية Calvinist نسبة إلى جون كالفْين (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) احد زعماء حركة الاصلاح الديني في فرنسا ، وأساس الكالفْنية (وهي فرع من البروتستانتية) هو نظرية « الخلاص الإلهي المقدر للبعض و « اللعنة » المقدرة على البعض الآخر (المراجع) .

الفصل السابع عشر

كانت : الحجة الأخلاقية لإثبات الخلود

كان « كانت » يدرك تماماً مواطن الضعف في مواقف القائلين بالخلود ، وقد نازع موسى مندلسون حينما ذهب الأخير ، بعد أن تحقق من أن الحجة المعتادة لإثبات خلود النفس والقائمة على « بساطتها » ليست كافية لأن النفس يمكن أن تختفي ـ في كتابه « فيدون » ـ (الصادر في ١٧٦٧) إلى عرض حجة جديدة تقول بأن هذا الاختفاء الذي يعادل الفناء الحقيقي لا يمكن أن يحدث ما دامت النفس لا يمكن أن تنفصل أو تقل أو تتحول إلى لا شيء تدريجياً . وقد فنّد كانت في كتابه « نقد العقل الخالص » برهان مندلسون الخاص بدوام النفس ، ذاهباً إلى القول بأنه حتى إذا سلمنا بأن النفس « بسيطة » وأنها ليست ذات طبيعة ممتدة « فإنها رغم ذلك ذات « طبيعة مكثفة » ويمكن بالتالي أن تنحدر إلى العدم « بالفقدان التدريجي لقواها » ، وهكذا فإن « دوام النفس الذي ينظر إليه كموضوع للإحساس الداخلي يظل بلا برهان ، بل غير قابل للبرهان »[1] . وينتقد كذلك أراء هيردر . . Herder التي عبَّرت عن اقتناعه بأن « الاعتقاد بوجود حياة مقبلة . . . . أمر ضروري بل وطبيعي بالنسبة للإنسان »[2] وقدَّم نظرية الميلاد الجديد . . . Palingenesic . وهنا يتم التخلي عن فكرة الخلود القائمة على التناقض العقلاني بين الروح والمادة لصالح الإيمان بميلاد جديد روحي وجسماني يقوم على الوحدة الصوفية للخلق ، فهناك موت وصيرورة دائمان تنشأ في غمارهما الحالة المستقبلية من رحم الحاضر على النحو ذاته الذي تنتج به الأشكال العليا للحياة العضوية من تطور الكائنات الحية الأدنى .

ويشير كانت وهو يستعرض كتاب هيردر « أفكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشري[3] » إلى أنه ليس هناك تشابه على الاطلاق بين رقي الفرد إلى حالة أكثر كمالاً في الحياة المستقبلية وما نلاحظه في الطبيعة التي لاتظهرنا إلا على دمار الفرد وحفظ النوع . أما الزعم بمعرفة أن الفرد الإنساني سيعيش بعد دماره فربما أمكن طرحه على أسس أخلاقية وميتافيزيقية ولكن ليس من خلال القياس على التطورات الطبيعية .

وعلى الرغم من ذلك فإن كانت التزم منذ البداية بالإيمان بـ « الوجود

اللامتناهي الممتد وبشخصية موجود عاقل واحد وهو نفسه » العقلاني الواحد ذاته « على نحو ما يُعرَف الخلود . »

وفي كتابه « أحلام رائي أشباح »* (الصادر في عام ١٧٦٦) يقول : « أقر بأنني أميل إلى حد كبير لتأكيد وجود طبائع غير مادية في العالم ، وإلى أن أضع نفسي في فئة تلك الكائنات » . وفي ضوء نقد هيوم فإن مثل هذا التأكيد قد لا يعدو أن يكون حلماً بالفعل ، من ثم فإننا يمكن أن نفترض أنه حينما مضى كانت يبحث مشكلة المعرفة ودراسة إمكانية كون الميتافيزيقا علماً فإنه كان يتوقع أن تكون نتائج مثل هذا البحث ذات نتائج حاسمة وإيجابية بالنسبة للإيمان بالخلود أو كما يفضل كانت أن يدعوه « الحياة المستقبلية » .

ان من العسير أن نحدد على وجه الدقة متى أصبح كانت مقتنعاً بأن للعقل البشري حدوداً في قدرته على تقديم اليقين فيما يتعلق بـ « الموضوع الوحيد الصحيح للميتافيزيقا : أي الله والحرية والخلود » ، وأن البراهين ، على هذا الموضوع ، ينبغي البحث عنها في مجال آخر ، لكنه شعر فيما يبدو قبل أن يعكف بالفعل على « نقد العقل الخالص » الذي ظهر في عام ١٧٨١ بأن معيار اليقين بالنسبة لهذه المعتقدات يوجد في التجربة الأخلاقية من خلال العقل العملي ، والإنجاز الفذ الذي يمثله « نقد العقل الخالص » والذي اعتبره البعض اعظم انتصار والبعض الآخر أكثر الهزائم إذلالا للعقل البشري ـ إنما يستهدف أساساً « إنكار المعرفة لإفساح مجال للايمان » . من ثم فإن الإشارة المطروحة على سبيل التفكه والقائلة بأن مسلمات العقل العملي » قد أضافها كانت في مجال إعادة التفكير لتهدئة حزن خادمه « لامب . . . Lampe » إنما تقوم على إساءة فهم كاملة لموقف كانت ، فالإعلان بأولوية العقل العملي(٤) ، ذلك العقل الذي يملكه البشر جميعاً ، لم يكن نتيجة للإقرار المتردد بعجز العقل بقدر ما كان نتيجة للوصية الأخلاقية القائلة بأن الإنسان ينبغي ألا يعرف حيث إن المعرفة قد تدمر امكان الفعل الحر ، وامكان الايمان بأن الأمر الأخلاقي يمكن تلبيته(٥) .

---

* استرعى انتباه كانت ما شاع بين الناس في عصره من أن سويد نبرج كان يحادث الأشباح والأرواح فكتب عام ١٧٦٦ هذا الكتاب « أحلام رائي أشباح مفسرّة بأحلام الميتافيزيقا »،يدلي فيه برأيه في هذا الموضوع وينتهز هذه المناسبة لتحديد مهمة الميتافيزيقا فيقرر أنها علم حدود العقل الإنساني (المراجع) .

يذهب كانت إلى القول بأن من الخطأ اتهام الطبيعة بأنها عاملت الإنسان « على غرار زوجة الأب » حينما لم تزود العقل النظري الخالص بالقدرة على حل المشكلات المطلقة الأكثر إثقالاً على كاهله ، ويشدد على القول بأنه إذا لم يكن العقل (النظري) الخالص مقيداً على هذا النحو فإن النتيجة كانت ستتمثل في أن « الرب والأزل بجلالهما المهيب سيقفان بغير انقطاع أمام أبصارنا . . . . وكان انتهاك القانون سيتم تجنبه حقاً . . . » لكن ذلك كان سيعني أن معظم الأفعال المتفقة مع القانون ستؤ تي خوفاً ، وما كانت القيمة الأخلاقية للأفعال لتوجد على الإطلاق وهي التي تعتمد عليها وحدها قيمة الشخص بل وقيمة العالم في عيني الحكمة العليا[٦] « غير أنه على الرغم من أننا ليس لدينا سوى رؤ ية معتمة ومتضاربة عن المستقبل ، فإن القانون الأخلاقي يقتضي دون ترغيب او تهديد توقيراً منزهاً عن الأغراض ، وحينما يسود هذا التوقير تنفتح أمامنا آفاق رؤ ية لما فوق الحس ، وهكذا فإن « الحكمة الملغزة التي نوجد من خلالها ليست أقل جدارة بالتبجيل فيما حرمتنا عنها فيما منحتنا »[٧] والقول بأنه يمكن العثور على إجابة لأكثر المشكلات إثقالاً لكاهل الإنسان يشهد على تفاؤ ل كانت وإن لم يكن ذلك من خلال العقل النظري ، إنه لا يمكن ان يكون قد اعتقد بأن « الطبيعة لا بد قد منحت عقلنا الدأب الذي لا يعرف السكينة للبحث عن مثل هذا الطريق » إذا لم يكن هناك قبل هذا « الطريق المؤكد » . ذلك أن « الطبيعة لا يمكن أن تواصل تضليلنا بوعود خادعة ثم تغدر بنا في النهاية » .[٨]

وعلى الرغم من أن العقل لا يمكن أن يقدم اليقين فيما يتعلق بالمشكلات الميتافيزيقية ، فإن المعرفة العلمية أمر ممكن ونزعة هيوم التشككية هي أمر غير مبرر . ويمضي كانت في « نقد العقل الخالص » متجاوزاً ورطة الوقوع بين تحصيل الحاصل العقيم المجدب للأحكام التحليلية القبلية ، ونقصان وافتقار الأحكام البعدية ، وبعبارة اخرى فانه يوضح كيف أن الأحكام التركيبية القبلية أي الأحكام التي تدور حول الواقع والتي تتسم بالشمول والطابع التعليمي ممكنة .

ومن المؤكد أن المطلوب للقيام بذلك لا يقل عن إحداث ثورة في تناول مشكلة المعرفة « لقد افترض حتى الآن أن كل معارفنا ينبغي أن تتوافق مع الأشياء » لكن مثل هذا الافتراض لا يقودنا إلى شيء ، ومن ثم فإن علينا أن نرى ما يحدث إذا ما

قلبنا المسار أي « إذا افترضنا أن الأشياء ينبغي أن تتوافق مع معرفتنا »[٩] .

ويعترف كانت بأنه تلقى وحيه من كوبرنيكوس فيما يتعلق بهذا التناول الثوري في معالجة المشكلة ، ففي محاولة لشرح حركات الأجرام السماوية يتساءل كوبرنيكوس « عما إذا لم يكن بالوسع إحراز نجاح افضل إذا ما جعل المشاهد يدور والنجوم ثابتة » ويقرر كانت تقليد هذا الإجراء نفسه فيما يتعلق بأوجه الشبه بين الرياضيات وعلم الطبيعة بوصفهما نوعين من المعرفة العقلانية وبين الميتافيزيقا ويجد أنه « إذا كان الحدس ينبغي أن يتوافق مع تركيب الموضوعات فإنني لا أدري كيف يمكن أن نعرف أي شيء عن هذه الأخيرة بصورة مسبقة ، ولكن إذا كانت الموضوعات (باعتبارها موضوعات لحواسنا) يتعين أن تتوافق مع تركيب ملكة الحدث عندنا ، فإنني لا اجد صعوبة في تصور مثل هذه الإمكانية » .[١٠]

ومن المسائل المثيرة للاهتمام ما إذا كان « كانت » على وعي بالفارق العميق بين الثورة الكوبرنيكية الفعلية وثورته هو الخاصة ، فأيا ما كان الأمر فقد ابتعد كوبرنيكوس عن القول بمركزية الأرض عندما جعل « المتفرج يدور » بدلا من جعل الكون والشمس والكواكب تدور حوله ، ووجه بذلك لطمة قوية إلى النزعة التي تجعل من الإنسان مركزاً للكون . غير أن كانت بجعله الطبيعة تتوافق مع حدس الإنسان وفهمه وبإصراره على أن « قوانين الطبيعة هي قوانين معايشة الطبيعة » (على نحو ما عبر ألوارييه . . Alois Riehl) إنما يعيد تأكيد القول بأن الإنسان هو المركز الحقيقي للكون ، وبهذا المعنى فقد قيل ، بحق ، إن ما أسماه بثورته الكوبرنيكية في الفلسفة هي بالأحرى ثورة بطليموسية مضادة .*

إن « كانت » باختصار يفترض أن الواقع الموضوعي لكي يعرف إطلاقاً يتعين أن يتفق مع البنية الماهوية للعقل البشري ، وإذا ما كان هذا صحيحاً فإن الاستبصار الذي نحصل عليه بشأن البنية الأساسية للفكر البشري ستقدم لنا

---

* إشارة إلى نظرية الفلك القديمة والتي قال بها بطليموس وكانت تجعل من الأرض ـ وهي مقر الإنسان ـ مركزاً للكون ، وقد اعتمدتها الكنيسة في القرن السادس الميلادي ، ولهذا حاربت بقوة نظرية كوبرنيكوس التي جعلت الأرض تدور حول الشمس ، عندما ظهرت في القرن السادس عشر (المراجع) .

مفتاحاً يمكن الاعتماد عليه في اكتشاف البنية غير المختلفة عن الواقع الذي يمكن لنا معرفته . كما ستكون المعرفة التركيبية القبلية للواقع في متناول يدنا . ويؤكد كانت أن « المكان والزمان هما فحسب أشكال الأشياء بوصفهما ظاهراً ، وأنه بالإضافة إلى ذلك فإنه ليست هناك تصورات للفهم وبالتالي ليست لدينا عناصر للمعرفة بالأشياء اللهم إلا بقدر ما يمكن أن يعطينا الحدس نظيراً لتلك التصورات . . . . ومن ثم فليس في استطاعتنا أن نعرف أي موضوع كشيء في ذاته وإنما نعرفه فحسب باعتباره موضوعاً للحدس الحسي أي باعتباره ظاهراً »[11] .

ما كان بوسع كانت ، كما يشير هو ذاته ، بدون هذا التمييز بين « الظاهرة » و « الشيء في ذاته » أن يقول « دون تناقض صريح » عن النفس البشرية على سبيل المثال « إن ارادتها حرة ومع ذلك فهي خاضعة للضرورة الطبيعية أي إنها ليست حرة ، ولكن إذا كان نقدنا لم يجانبه الصواب في القول بأن الموضوع ينبغي أن يؤخذ بمعنى مزدوج أي كظاهر وكشيء في ذاته » وإذا كان مبدأ السببية ينطبق على الأشياء باعتبارها موضوعات للتجربة فحسب فإنه « ليس هناك تناقض في افتراض أن إرادة واحدة بذاتها هي في الظاهر خاضعة لقانون الطبيعة وإلى هذا الحد فإنها ليست حرة بينما هي باعتبارها منتمية الى شيء في ذاته ليست خاضعة لذلك القانون وبالتالي فإنها حرة ولكن « نفسي منظوراً اليها من الزاوية الأخيرة لا يمكن حقاً معرفتها عن طريق العقل النظري » .[12]

« ان جهلنا بالأشياء في ذاتها الذي لا يمكن تجنبه » ينطبق كذلك على خلود النفس : « بل إن افتراض وجود الله والحرية والخلود لا يمكن السماح به ما لم يتم في الوقت نفسه حرمان العقل النظري من طموحاته إلى استبصار مفارق متعال » .[13]

وهكذا فإنه « بناء على المبادىء النظرية » ليس هناك أدنى مبرر للتأكيد « بأن النفس تستطيع بعد توقف كافة الاتصالات بالعالم المادي أن تواصل التفكير . . . ولكنه من المستحيل بالمثل لأي شخص أن يطرح اعتراض دجماطيقي صحيح على ذلك . . . [وهكذا فإن التضارب بأسره الدائر حول طبيعة الكائن المفكر واتصاله بالعالم المادي ليس إلا نتيجة لملء الهوة التي تفتقد فيها

المعرفة كلية بالنسبة لنا أغاليط العقل ومعاملة أفكارنا كأشياء واعتبارها أشياء مادية »[١٤] غير أن الحدود الضرورية لعقلنا « لا تستبعد إمكان البراهين الأخرى ، بل الأمر على العكس ، فهذه البراهين « تكتسب وضوحاً وقوة طبيعية . . . وبهذا لا يفقد شيء فيما يتعلق بحق بل وبضرورة المطالبة بحياة مستقبلية طبقاً لمبادىء استخدام العملي للعقل الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاستخدام النظري . . . . »[١٥] .

إن « كانت » مقتنع بأن الإنسان « يستشعر نداءً داخلياً لإعداد نفسه من خلال سلوكه في هذا العالم ، وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ، ليكون مواطناً في عالم أفضل يحلق إليه بفكره . وهذا البرهان القوي الذي لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائماً بوجود هدف في كل ما نراه حولنا ، كما يدعمه تأمل عظمة الخلق ، وكذلك الوعي بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل لها » .[١٦]

وحتى على الرغم من أننا « ينبغي أن نطرح جانباً الأمل في أننا من خلال المعرفة النظرية المحض بذواتنا يمكن أن ندرك الاتصال الضروري لوجودنا » ،[١٧] ، وكما يصر « كانت » : « ما من أحد سيكون بمقدوره حقاً أن يتباهى بأنه يعرف أن هناك إلهاً وحياة مستقبلية وإذا كان يعرف ذلك فإنه يكون الإنسان ذاته الذي سعيت إليه طويلاً دونما جدوى »[١٨] فإنه يعلن في جرأة : « إنني أومن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية وإني لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الايمان »[١٩] غير أنه يقر بأن اقتناعه « ليس يقيناً منطقياً وإنما هو يقين أخلاقي ، وبما أنه يقوم على أسس ذاتية (للعاطفة الأخلاقية) فإن عليّ حتى ألا أقول بأنه من المؤكد أخلاقياً أن هناك الهاً . . . الخ وإنما يتعين أن اقول إنني متيقن على الصعيد الأخلاقي . . . الخ ، وبتعبير آخر فإن الايمان بالله والعالم الآخر يبلغ من عظم تداخله مع عاطفتي الدينية انه لا يعود هناك كبير مجال لفقدي هذه الأخيرة وليس هناك بالمثل الكثير مما يستوجب الخوف من أن هذا الايمان يمكن أن ينزع مني يوماً ما » .[٢٠]

ويسلم كانت بأنه « قد يبدو موضع تساؤ ل أن نقيم هذا الإيمان العقلاني على أساس افتراض العاطفة الأخلاقية » وهكذا فإنه إذا «أخذنا انساناً لا مبالياً تماماً فيما

يتعلق بالقوانين الأخلاقية فإن السؤال الذي يطرحه العقل يغدو عندئذ مجرد مشكلة يجري تأملها ويمكن دعمها حقاً بأسس قوية مستمدة من القياس ولكن دون أن يكون ذلك على نحو يجبر أكثر نزعات التشكك عناداً على الاستسلام » .

غير أنه يذهب إلى القول بأنه « ما من إنسان متحرر من الاهتمام كلية بمثل هذه المسائل . . . . إذ يبقى ما يكفي لجعله يرهب وجود إله وحياة مستقبله ، وليس هناك أمر يحقق ذلك أكثر من أنه على الأقل لا يستطيع الادعاء بأن هناك أي يقين حول عدم وجود الله أو مثل تلك الحياة »[٢١] ويعد فهم القوة التي تمثلها الحجة الأخلاقية بالنسبة لكانت وفلسفته عن الحياة ورؤيته للأخلاق امراً حاسماً ، وهناك عبارات هامة تدور حول هذين الموضوعين ترد في « نقد ملكة الحكم » حيث يقول :

« إن قيمة الحياة بالنسبة لنا إذا ما قدرناها بمقدار ما نستمتع به (أي من خلال الهدف الطبيعي لمجمل كافة الميول أي السعادة على سبيل المثال) هي أمر يسهل تقريره ، إنها تتدنى عن الصفر ، فمن ذا الذي يبدي استعداداً للعودة إلى الحياة بالشروط ذاتها ؟ ومن ذا الذي يقدم على ذلك حتى في ظل مخطط يختاره لنفسه (وإن كان ذلك في توافق مع مجرى الطبيعة) حتى وإن كان هذا المخطط موجهاً فحسب لتحقيق المتعة »[٢٢] ويقرر كذلك أن « الأخلاق ليست حقاً النظرية التي بمقتضاها يمكن أن نجعل من أنفسنا سعداء ولكنها النظرية التي توضح لنا كيف نصبح جديرين بالسعادة » .[٢٣]

وفي المقام الأخير فإن اقتناع « كانت » العميق بأنه « في العالم نجد في كافة الأنحاء دلائل جلية على نظام يسير طبقاً لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة » بما في ذلك سعادة البشرية ـ هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار لإيمانه بوجود « عالم افضل » وهو الذي يبرر أمل الإنسان في حياة مستقبلة .

ولا يقلق كانت كثيراً لأن منجزات العقل الخالص « في فتح آفاق تتجاوز حدود التجربة » لا تتجاوز تلك التي « كان يمكن للفهم العادي أن يحققها » ويتساءل عما إذا كان بوسع المرء أن يتطلب حقاً أن « نمطاً معرفياً يهم البشر جميعاً ينبغي أن يتجاوز الفهم العادي ، وينبغي أن يكشف النقاب عنه لك فحسب من خلال الفلاسفة » .[٢٤]

وقد يفسر ذلك السبب بأنــه لم يسمح لنفسه بالإفادة من نظـرية « مثـالية الزمن » التي وضعها في معرض البرهنة على قابلية « الطبيعة الحقة » للبشر للفناء وهو المبدأ الذي اعتبره شوبنهاور فيا بعـد أفضـل حجـج « الخلـود » وأكثرهـا حسماً .

وقد طرح كانت في « نقد العقل الخالص » صياغته الأولى لنظريته في الخلود باعتباره « شرطاً ضرورياً للعقل العملي » : فالسعادة والفضيلة لا تتطابقـان في هذه الحياة وذلك على الرغم من أن العقل يتطلب ضرورة تطابقهما ، فعلى الرغم من أنه يمكن تحقيق السعادة في هذا العالم فإن الفضيلة يمكن تحقيقهـا بصـورة حقيقية إذا ما كان هناك تقدم لا متناه فحسب ، ومن هنا فإنه يتعـين أن تكون هناك حياة أخرى ، ولكن الحجة تختلف في « نقد العقل العملى » إلى حد ما حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق ، فالقانون الأخلاقي يطالبنا بالكمال ويقول كانت إن الالتزام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من الممكن الوفاء به :

« إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضروري لإرادة يمكن أن يحددها القانون الأخلاقي . غير أنه في مثل هذه الإرادة يعد الملاءمة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقى الوضع الأرفع للخير الأسمى . ومـن ثم فإن هذه المواءمـة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة في الأمر الذي يقتضينا بالسعى وراء هذا الهدف » [٢٥] .

ولـكن كيف يمـكن للموجـود الحسى المتناهـي أن يلبـي مطلـب القانـون الأخلاقي ؟ ان ذلك يمكن أن يحدث فحسب إذا كان التقدم اللانهائي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا من الكمال الأخلاقي أمراً ممكناً ، والتقـدم اللامتناهـي ممكن فحسب إذا كان وجودنا لا متناهياً أى إذا كانت أنفسنا خالدة :

« وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عملياً فحسب إذا افترضنـا خلـود النفس ، وهذا الأخير بحـكم كونـه مرتبطـاً على نحـو لا فكاك منـه بالقانـون الأخلاقي هو شرط ضرورى للعقل العملي المحض . . . وأعني بشرط ضرورى للعقل العملي المحض قضية نظرية لا يمكن بما هي كذلك البرهنة عليها ، وان كانت نتيجة لازمة لقانون عملي سليم قَبْلي على نحو مطلق . » [٢٦]

ويتعين فهم الاعتماد على الحجة الأخلاقية لإثبات الخلود بدلا من الرجوع الى التجربة الدينية أو الإيمان الأعمى ، إنه نتيجة لنفور « كانت » من النزعة الصوفية ولتأثير المزاج العقلاني على رؤ يته للدين وفي المقام الأول لنظرته إلى أسبقية التجربة الأخلاقية على التجربة الدينية ، لقد كان « القانون الأخلاقي الكامن فينا » هو الذي كشف له أن العالم في يد عناية الهية حكيمة ، وأن الإنسان كائن ينتمي إلى عالمين هما العالم الظاهري والعالم في ذاته .

غير أنه من الضروري الإشارة إلى أنه حينما يتحدث كانت عن « شيئين يملآن القلب برهبة وإعجاب جديد متزايد . . . السماء المرصعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخل نفسي » فإنه يدرك التنافر والتناقص بين الرؤ يتين : « الرؤ ية الأولى لحشد لا حصر لمكوناته من العوالم التي تقضي على أهميتي ككائن حيواني ينبغي أن يعيد إلى الكوكب (وهو مجرد بقعة في الكون) المادة التي خرج منها ، المادة التي زودت لوقت قصير بقوة حيوية على نحو لا نحيط به علماً »لكن الرؤ ية الأخرى التي تنبع من إدراك القانون الأخلاقي بداخلي « تطرح على نحو لا متناه قيمتي باعتبارها قيمة العقل الذي يكشف فيه القانون الأخلاقي عن حياة مستقلة عن كل حيوانية بل وعن عالم الحس بأسره ـ على الأقل بقدر ما يستدل من الغرض المقصود الذي أسند هذا القانون الى وجودي ـ وهو غرض لا يقتصر على شروط وحدود هذه الحياة وإنما يمتد إلى اللامتناه » (٢٧) .

والعبارة القائلة « على الأقل بقدر ما يستدل » هي عبارة هامة ، فهي تشير إلى أننا لسنا بعد في نهاية الطريق وإنما نحن عند بدايته فحسب ، والمشكلة هي كيف يمكن لإيماءات الخلود وغرضه أن تصبح استبصاراً جلياً ومن ثم غير قابل للتغير « لبنية العالم كذلك الذي توصل إليه العالم الطبيعي » أخيراً عبر الفحص الدءوب. وقد علق كانت الأمل على أنه باتباع الطريق ذاته في معالجة طاقات طبيعتنا الأخلاقية سنصل إلى « نتيجة مماثلة في جودتها » (٢٨) .

وفي الوقت نفسه ماذا يقول كانت عن هذه « الحالة المستقبلية »؟ إنه يحدثنا بالقليل النادر من القول ، فقد كان موقفه العام من هذا السؤ ال هو : « إننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن المستقبل ولا ينبغي أن نسعى إلى معرفة ما تتجاوز ما هو مرتبط عقلانياً بحوافز الأخلاق وغايتها » (٢٩) .

غير أن كانت لا يتوقع أن تكون هذه الحالة مختلفة بصورة صارخة عن الوجود الراهن « إن الإنسان على الأقل ليس لديه أساس للاعتقاد بأن تغيراً فجائياً سيحدث ، بل الأمر على العكس فتجربة حالته على الأرض ، ونظام الطبيعة بصفة عامة يقدمان له أدلة جلية على أن تدهوره الأخلاقي ، بضروب عقابه الحتمية وكذلك تحسنه الأخلاقي والرفاه النابع منه سيستمران بلا انتهاء ، أى إلى الأبد »[٣٠] ومثل هذا الوجود المستمر هو وجود النفس الواعية التي تحيا بعد موت ، و« كانت » ، فيما يبدو لا يؤمن ببعث الجسم ولا يعلق عليه أى أهمية « فمن ذا الذي يبلغ به التعلق بجسمه أنه يرغب في جره معه عبر الأبد كله إذا كان بوسعه أن يمضي بدونه ؟ »[٣١] .

لكن فكرة الحالة المستقبلية التي يستمر فيها السعي وراء الفضيلة وصولا إلى الكمال الأخلاقي ، تفرض أن الإنسان في غمارها سيكون عرضة للألم ومتلهفاً للسعادة . غير أن المرء يتعين عليه باستمرار أن يدرك أن خلود الروح بالنسبة لكانت هي قضية جانبية وأهميتها بالنسبة له لا تكمن في قدرتها على إرضاء رغبتنا في تجاوز الموت وإنما في وظيفتها المتمثلة في جعل الأخلاق فعالة في وجودنا الراهن . وخلود الروح لا يعمل كوسيلة للحث على السلوك الأخلاقي الذي سيكافأ بالخلود « الطيب » ذلك أن طاعة القانون الأخلاقي هي واجب يتعين القيام به . والخلود إنما يقدم حجة مضادة لوجهة النظر القائلة بأنه ليس من المهم كيف نسلك هنا والآن طالما أن الموت فيما يبدو يقضي على الخاطىء والقديس سواء بسواء .

وفي مقال شهير بعنوان « نهاية كل شيء » يتناول « كانت » موضوع الحياة المستقبلية ويوم الدينونة ، فيشير في حديثه عن الحياة الأزلية إلى الصعوبات الكامنة في هذا المفهوم ، فالأزل لا يمكن أن يكون استمراراً لا متناهياً للزمن فحسب وإنما يتعين بالأحرى أن يكون تجاوزاً للزمن ، غير أن بوسعنا أن نفكر في حياتنا الراهنة فحسب باعتبارها استمراراً زمنياً خارجاً من الأزل . أضف إلى ذلك أن التحول إلى الأزل يتضمن تغييراً مما يتناقض مع ما قاله كانت عن الخلود باعتباره استمراراً لا نهائياً لحالة سابقة ، وهو يحل هذه المعضلة جزئياً بالإشارة إلى أن التغير من الزمن إلى الأزل لا يؤثر على النظام الأخلاقي الذي هو بالفعل

« شيء أزلي » في العالم الظاهري وينتمي إلى الإنسان في ذاته الذي « توجد حياته في السماء » وهكذا فإن الأزل ماثل بالفعل فينا بوصفنا موجودات أخلاقية ، ورغم ذلك فإن كانت يقر بأن تلك فكرة ترنسندنتالية تنتمي إلى التصورات المتعلقة بالحياة المستقبلة التي طالما تعلق بها بصفة خاصة المفكرون الدينيون والعرافون في كافة العصور ولكنها لا علاقة لها بالعقل .

وقد سارع بعض معاصري كانت إلى الإشارة إلى التناقضات الكامنة في مفهوم « الشيء في ذاته » ، فعلى سبيل المثال يفترض أن هذا المفهوم يكمن في غور عالم الظواهر الذي ننتمي إليه باعتباره سبباً لهذه الظواهر وبالتالي فإنه يقع على هذا النحو تحت مقولة السببية ورغم ذلك فإنه من ناحية أخرى وفقاً لما يقوله « كانت » فإن السببية تطبق فحسب على الظواهر ولكنها لاتنطبق على « الأشياء » في ذاتها التي تكمن فيما وراء التجربة . وأصر فريدريك هنريش يا كوبي على أننا لا نستطيع أن نلج المذهب الكانتي « دون افتراض أن الأشياء تترك أثراً على الحواس ولا نستطيع أن نظل داخل المذهب بغير هذا الافتراض . »

ولاحظ معاصر آخر لكانت هو سالمون بن مايمون .... Salomon Maimon أننا إذا قلنا إن الشيء في ذاته أمر لا يمكن تصوره فليس بوسعنا أن نتحدث عنه إذا قلنا إنه من الممكن تصوره فإنه يكف عن أن يكون « شيئاً في ذاته » ، إنه فكرة مستحيلة ، نقض لذاته ، « لا شيء » ، انه ليس س . كما كان كانت يعتقد وانما هوالجذر التربيعي لـ : ـ أ .

وكان من نتائج هذه الانتقادات أن ظهرت وجهة النظر القائلة بأن « كانت » قد أكد هزيمة العقل على نحو بالغ التعجل ، وأن الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون هناك شيء في الكون لا يمكن معرفته هو اعتقاد خاطىء ، وأستأنف الفلاسفة دون أن تردعهم تحذيرات كانت السعي وراء المعرفة غير المحدودة ، وبدأ فيشته وهيجل برفض مفهوم « الشيء في ذاته » وأعلن شوبنهاور انه ليس من الممكن فحسب معرفته وإنما هو يعرفه بالفعل .

وبالنسبة لأولئك الذين يشعرون بأن حجة كانت الأخلاقية لإثبات الخلود ليست قوية على نحو كاف بدت « المثالية المطلقة » عندفيشته واعدة بأساس أكثر صلابة للإيمان بالخلود ، وعلى نحو ما سوف نرى لم يكن الأمر كذلك .

إن موقف كانت من الخلود يستند بصورة مطلقة إلى الاعتقاد بأن الكون تحكمه العناية الإلهيةالتي ترعى القيم الانسانية ، وفي البداية بدا فيشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) وكأنه يسير على خطا كانت وذلك على الأقل في اقتناعه بدوره بالنظام الأخلاقي للكون : « إنه ليس على الإطلاق موضعاً للشك وإنما هو اليقين الأعظم ، بل بالفعل أساس كافة الاقتناعات اليقينية الأخرى أن هناك نظاماً أخلاقياً للكون وأن كل كائن عاقل قد خصص له مكان محدد في ذلك النظام ، وأن مصير الفرد من حيث إنه لايتحدد بسلوكه الخاص ينتج عن هذه الخطة بحيث إنه ما من شعرة واحدةتسقط من رأسه دون أن يكون ذلك وارداً في إطار الخطة »[٣٢] .

وهو يتابع كانت في تأسيس القول بالخلود على اعتبارات أخلاقية : « ليس الموت إلا القناع الذي يخفي نشاطاً أكثر عمقاً وأقوى مغزى » و « ان ما يسميه القانون بالموت هوالمظهر المرئي لحياتي (الأسمى) » وهذه الحياة (الأسمى) هي الحياة الأخلاقية و « ما يسمى بالموت لا يمكن ان يقطع عملي لأن عملي ينبغي أن ينجز لأنني يتعين عليّ أن أقوم بمهمتي ، فليس هناك حد لحياتي ، إنني خالد » .

لكن هناك فارقاً هاماً، فعلى حين أن فيشته كان « على يقين مطلق » فيما يتعلق بالنظام الأخلاقي للكون فإنه لم يكن يخلو من شك بالنسبة لوجود الله أو على أية حال بقدر ما يتعلق الأمر بوجود إله شخصي . وأياً كان ما يلحقه هذا الشك بالإيمان بالنظام الأخلاقي للكون وتأكيد الخلود فإن فيشته بالإضافة إلى الحجة الأخلاقية يؤسس تأكيده للخلود على أولية الأنا ، « فالمثالية الذاتية » عنده في تحويلها الذات المفكرة إلى أنا حرة اختيارية تقدم تأكيداً لعدم قابلية الأنا للفناء : « إن جسمي قد يتحلل ويصبح ترابا ، غير أن هذا الجسم ليس إياى . . . فبعد وقت طويل من إرسال صغرى ملايين الشموس التي تلتمع فوق رأسي لأشعة سناها الأخيرة سأكون باقياً دون تغيير وبغير أن يمسني شيء على نحو ما أنا عليه اليوم »[٣٣] غير أن هناك مشكلة أكثر صعوبة فى حجج فيشته لإثبات الخلود تفوق تلك التي تواجهها أسبقية الأنا التي لا بد أن، تبدو من الناحية السيكولوجية، باعتبارها تضخماً في « معايشة الذات » وتتمثل تلك المشكلة في الاضطراب الذي يحيط بمعنى الأنا عند فيشته ، فهو يتحدث كما لو كان يقصد الأنا الفردية وكما لو كان يؤكد الخلود الشخصي ولكنه يتضح تدريجياً أنه حتى إذا كان يفكر في هذا

الإطار في البداية فإن ما يعنيه هو الأنا « الخالصة » و « المطلقة » ، وفي ظل هذه الحالات فإن ما يقوله عن عدم قابلية الأنا للتدمير لا يمكن تفسيره بمعنى الخلود الشخصي الذي كان « كانت » يقصده حينما تحدث عن خلود الروح .

وفي الفترة الأخيرة من إبداع فيشته الفلسفي حينما وحَّد الأنا الخالصة مع الله اختفى كل التباس ممكن فيما يتعلق برده على الموت ، بل لم تعد هناك نفس ، « إن وجود النفس قد تمّ إنكاره تماماً فهذا التصور كله اختراعه سيء [٣٤] » . إذ ليس الفرد إلا مرحلة عابرة ، شيء لا ينبغي أن يكون ، وشبح أنكسها ندر يعاود الظهور ويجد شوبنهاور من يسبقه . لكن الفردية لا ينبغي أن يتغلب عليها إنكار بوذى للارادة وإنما يقهرها العمل النشط من أجل الأهداف الخالدة ، وهذه الأهداف هي معرفة الله (معرفة الأنا المطلقة) وحب الله الذي هو الهدف الحق للحياة . [٣٥] وهكذا أصبح الموت عند فيشته الصوفي أمراً طيباً لأنه يفضي إلى الله .



الفصل الثامن عشر

هيجل : الموت تصالح الروح مع ذاتها

سيصاب بخيبة الأمل أولئك الذين يتجهون نحو هيجل متوقعين أن يجدوا في فلسفة «المثالية المطلقة» التي قال بها حججاً جديدة تبرهن على الخلود الشخصي ، فهو لا يتناول في أي موضوع من كتاباته هذا الموضوع باستفاضة أو جلاء .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى القول بأن هيجل قد نظر إلى الخلود على أنه يقف شاهداً على « لا تناهي الروح والقيمة المطلقة للفردية الروحية » ، فعنده أن « الخلود صفة حاضرة في الروح وليس واقعة أو حدثاً مستقبلا » [1]

ويبدو أن وجهة النظر تلك تنبع من مفهوم هيجل للتاريخ ، فقد كتب لوفيث Loewith . يقول : « إن التاريخ هو تاريخ الروح وعلى الرغم من انه يستهلك ذاته إلا أنه لا يعود فحسب إلى الشكل ذاته وإنما يمضي قدماً متسامياً وممجداً مع تحول كل مرحلة تالية بدورها إلى مادة يتقدم التاريخ الروحي للإنسان عليها إلى مستوى جديد من التحقق ، وهكذا فإن مفهوم التغير البحت يفسح المجال لمفهوم الكمال الروحي وان تداخل مع أحوال الطبيعة » [2] .

أما فيما يتعلق بالفرد ، فإنه بعد أن يؤدي دوره الهامشي على الساحة العالمية يختفي كلية ليفسح مجالا « لاغتراب ذاتي جديد للفكرة » التي هي وحدها تتسم بالخلود » .

غير أنه من الأمور البالغة الأهمية للوصول إلى الفهم الصحيح لهيجل أن نلاحظ ـ على العكس مما يقال غالباً ـ أن هيجل لم يكن لا مبالياً بالجوانب المأساوية في السيرورة التاريخية وانه لم يهمل كلية معاناة الفرد ويأسه إزاء فنائه .

وبالنسبة للنقطة الأولى يكفي أن نقرأ ما يقوله في « محاضرات في فلسفة التاريخ » :

« إنه لا يسعنا إلا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل . . . ودون مبالغة خطابية تشكل مجموعة المآسي الحقيقية التي حلت بأكثر الأمم والسياسات نبلا وأرفع الأمثلة للفضائل الخاصة مشهداً مفزعاً للغاية وتثير انفعالات من أعمق الانفعالات وأكثرها ألماً ويأساً وهي انفعالات لا تقابلها نتيجة تعوضها ، وتلقى في مشاهدتها عذاباً عقلياً . . . والسؤال الذي يثور بالضرورة هو : من أجل أية غاية نهائية قدمت هذه التضحيات الهائلة ؟ (٣) .

لقد كان هيجل يعي الموت على نحو مؤلم وعنيف ، وفي «أوراق فترة بيننا» التي كتبها هيجل شاباً نقرأ قوله : « إن القمة التي ينبغي تجاوزها هي الموت » لقد تأثر وهو صبي في الثالثة عشرة من عمره تأثراً عميقاً بموت أمه ، وفيما أعقب ذلك من حياته لم يستطع أبداً أن يرّوض نفسه على موت وليدته الأولى وابنته الوحيدة . ولكن سواء أكان الأمر متعلقاً بموت شخص نحبه أم بنهايتنا الحتمية فقد أراد هيجل أن يتحلى بالشجاعة إزاءه ، وكانت هذه الشجاعة بالنسبة له صفة ضرورية للفيلسوف الحق ، فكتب في مقدمة كتاب « ظاهريات الروح » يقول : « ليست حياة الروح هي تلك التي تنأى بنفسها عن الموت ، وتتجنب الدمار ، وإنما هي الحياة التي تتحمل الموت وتتقبله في غير جزع ، وهي لا تظفر بحقيقتها إلا حينما تجد ذاتها في يأس مطلق » .

إن هذه المقتطفات تشير بوضوح إلى أنه حتى إذا كان موقف هيجل هو موقف الإنكار المحض والبسيط للخلود الشخصي فإنه كان يسعى للوصول إلى تبرير للموت ، ويهدف تصوره إلى تقديم هذا المبرر ، ويبدو « اليأس المطلق » الذي تحدث عنه في بعض الأحيان ، على نحو ما سنرى ، مرتبطاً بالموت وكأنه يقترب به في بعض المرات من الرد المسيحي على الموت .

اكتشف هيجل في شبابه هيراقليطس ، وقد كتبت الكلمات الإغريقية المرادفة لكلمتي « الواحد والكثرة » كشعار لفكر هيراقليطس في مذكرات هيجل الشاب ، وربما كتبها الشاعر هولدرلين الذي كان أقرب أصدقاء هيجل في شبابه ، وربما أمكن النظر إلى فلسفة هيجل باعتبارها تنسيقا مذهبياً لما عبّر عنه هولدرلين شعراً في نهاية قصة « هيبيريون . . . Hyperion » عندما كتب يقول : « إن ضروب تنافر العالم تحاكي شجار العشاق ، فالتصالح يكمن في قلب الخصام وكل ما انفصل سرعان ما يتوحد من جديد » .

ها هنا تكمن معارضة هيجل للتيار السائد في الفكر الألماني ، وكذلك إنكاره للهوة التي لا يمكن عبورها بين الروح والمادة ، بين العقل والايمان ، بين الفرد والمجتمع ، وبين البشر والكون . ويعود كذلك الميل إلى تمجيد الموت الذي يظهر بين الفينة والأخرى عند هيجل إلى تأثير هولدرين والرومانتيكيين .

ولكن ما ان صاغ هيجل فلسفته عن الروح بقوله : « الروح هي كل شيء وكل شيء هو الروح » حتى حدث تغير له مغزاه في رؤيته للموت .

ويؤكد الكسندر كوجيف في كتابه « مقدمة لقراءة هيجل » على « الدور الهائل الذي لعبته فكرة الموت في فلسفة هيجل » بل يمضي إلى حد القول بأن « فلسفة هيجل الجدلية أو الانثربولوجية هي في التحليل النهائي فلسفة للموت (أو ، والمعنى واحد « هي فلسفة للإلحاد) » [٤] .

ويشير كوجيف . . . Kojeve إلى أن « الإنسان الذي قام هيجل بتحليله ليس هو الإنسان الذي تصوره الإغريق والفلسفة التالية ، أعني ذلك الوجود الطبيعي المحض ، وإنما كان الإنسان على نحو ما يظهر في التراث اليهودي - المسيحي السابقة للفلسفة . . . الفرد التاريخي الحر (أو « الشخصي ») . لكن كوجيف يجد أن فارقاً مهما يفصل موقف هيجل عن هذا التراث ، فوصف الإنسان عند هيجل بأنه فرد تاريخي حر يعني أنه متناه على الصعيد الانطولوجي وأنه « دنيوي » أو مرتبط بالمكان والزمان على المستوى الميتافيزيقي ، وبأنه « فان » على المستوى الفينومينولوجي . ويبدو الإنسان في هذا المستوى الأخير كائناً واعياً بموته باستمرار كثيراً ما يتقبله بغير تحفظ بل ويتطوع ، في بعض الأحيان ، من تلقاء نفسه بإيقاع الموت بذاته .

ويمضي كوجيف فيشير إلى الفارق الجوهري ، الذي يتكرر ذكره عند هيجل ، بين الموت البشري وفساد الموت . الذي يحيق بمخلوق تدب فيه الحياة فحسب ويقتبس من هيجل قوله : « ان الحيوان يموت ، لكن موت الحيوان هو صيرورة الوعي الإنساني » والنقطة الهامة هنا هي أن الإنسان ما كان يمكن أن يقدر على تجاوز ذاته ، ما لم يكن متناهياً وفانياً . وينتهي كوجيف إلى القول إنه بالنسبة لهيجل فإن « الإنسان هو المرض القاتل للطبيعة » . ويضيف : « إن الإنسان ليس فانياً فحسب ، وإنما هو تجسيد للموت ، إنه هو موته الخاص » .

وفي مقابل الموت الطبيعي والعضوي الخالص يصبح الموت الذي يجسده الإنسان ذاته موتاً « عنيفاً » واعياً بذاته وتطوعياً ، » موت الانسان وبالتالي الوجود الانساني الحق هما بمعنى ما انتحار (٥) » .

وسواء أقبل المرء هذا التفسير أم لم يقبله فإنه من الأمور الهامة لفهم موقف هيجل إنه كان مقتنعا بأن الفيلسوف « هو كاتم أسرار روح العالم » . وأنه باعتباره كذلك يعرف أنه لا يوجد في أعماق الوجود التي لا يسبر غورها ، ـ رغم ما في تطور التاريخ العالمي من بؤس ومعاناة وتضحية وانهيار وموت ملايين لا تحصى من البشر ، ورغم أنه يكشف النقاب عن عبث الوجود الإنساني ـ فليس هناك عبث ولا ظلم وإنما « أيا كان ما هنالك فهو حق » . والبرهنة على ذلك هي الفلسفة وهو يعتقد أن الفلسفة قادرة على تحقيق هذه المهمة التي تبدو مستحيلة ، « الفلسفة إذن ليست عزاء ، بل هي أكثر من ذلك ، انها تصالح وتغير شكل الواقع الذي يبدو ظالما بحيث يصبح معقولا وتكشف الستر عنه باعتباره شيئاً يضرب جذوره في الفكرة ذاتها (الله) وشيئاً يمكن للعقل أن يرضي به » (٦) .

لقد حاول هيجل في البداية تبرير الموت الإنساني بـ « جدل الحب » ، الحب الذي يدعو الى « تجاوز ذاته » في الطفل ، وقد تخلى فيما بعد عن هذه الفكرة ، التي لا تضع العقم في اعتبارها ، وذلك حينما شرع يمعن التفكير أكثر فأكثر في إخضاع الفرد للدولة لا للنوع ، عند ذلك أصبح الموت بالنسبة لهيجل ما يعبر عنه الاصطلاح الألماني الرفع . . . . . . ein Aufheben بمعناه الثلاثي في اللغة الألمانية إلغاء ، وإبقاء ، « ورفع » التناهي الطبيعي » . ومثل هذا الموت ، أو معاناته وألمه هو عنصر تصالح الروح مع ذاتها (٧) » .

ويجد مورين Morin في مناقشته للتبرير الثلاثي للموت عند هيجل أن مساهمة هيجل الأصلية كانت فكرة الضرورة المطلقة لمخاطرة الموت : « لكل وعي يرغب في أن يكون حراً وكلياً » ، ويقول إن التبرير الميتافيزيقي للموت ـ أي ضرورة السلب ـ يقوم على فهم غير سليم للموت والسلب ، أما التبرير البيولوجي للموت فهو يقوم على « حقيقة حيوانية » قوامها إنه « من المناسب بالنسبة للإنسان أن يرفض » ، أما بالنسبة للتبرير الثالث ـ أي الضرورة المطلقة

لمخاطرة الموت كي تتقدم الإنسانية ـ فإن اعتراضه عليه هو أن مخاطرة الموت « لا يكون لها معناها الا بالنسبة لأولئك الذين لا يموتون » [٨] .

ويتساءل مورين . . Morin كيف يمكن لهذا التبرير « الحضاري » أن يتوافق مع حضارة ملتزمة بالقضاء على خطر الموت ويصبح الموت في إطارها « عبثياً » بصورة مطردة ؟ لكنه يتجاهل فيما يبدو ما يراه هيجل من أن الأفراد حين يسعون لتحقيق أهدافهم الخاصة فإن « شيئاً مختلفاً تماماً يحدث في تاريخ العالم عبر تصرفات البشر عما يستهدفون بلوغه ، مختلفاً عما يعرفونه مباشرة ويرغبون فيه ، إنهم يحققون مصالحهم ، لكن شيئاً ما أكثر يتحقق من خلال ذلك ، وهو متضمن هناك بالفعل ، لكنه ليس موجوداً في وعيهم ولا في مقاصدهم » [٩] .

وفي « محاضرات في فلسفة التاريخ » يكشف هيجل النقاب عن أن هذا الشيء الذي يتم تحقيقه انما يستند أساساً إلى خطة وضعها الله ، ويختتم المحاضرات بالقول بأن « هذه البصيرة وحدها يمكنها أن تصالح الروح مع تاريخ العالم ، والواقع أن ما حدث ويحدث كل يوم لا يأتي فحسب من الله وبموافقة الله وانما هو بالأساس عمل الله ذاته » .

وفي « محاضرات في فلسفة الدين » يفسر هيجل الموت مراراً وتكراراً باعتباره احتضار الرب وهذا الموت هو أسمى أعمال المحبة .

« المحبة هي على وجه الدقة هذه الوحدة بين ما هو إلهي وما هو إنساني ، وهذا التدني بالوعي إلى التناهي يدفع إلى أقصاه أي إلى الموت ، وهكذا فإن حدس التوحد في مرحلته المطلقة هو أسمى حدس للحب ، ذلك ان الحب يتمثل في نكران شخصية المرء وملكيته وهلم جرا » [١٠] .

« ان الموت هو الحب ذاته ، ففي الموت يتكشف الحب المطلق ، إنه وحدة ما هو إلهي مع ما هو إنساني ، وأن الله متوحد مع ذاته في الإنسان ، في المتناهي . . . عبر الموت صالح الله العالم ويصالح ذاته للأبد مع ذاته »[١١] .

وما سبق يجعلنا نفهم أنه حينما سألت زوجة هيجل ـ على نحو ما يقرر دارس سابق له ـ زوجها عما يعتقده بشأن الخلود وما إذا كان يؤمن به أومأ في صمت إلى الكتاب المقدس[١٢]

الفصل التاسع عشر

الرومانتيكيون : تمجيد الموت

بينما تصدى كانت وفيشته لإعادة تأكيد الإيمان بالخلود وانطلق الماديون الفرنسيون يدعون إلى الموقف الرواقي من الموت الذي اعتقدوا أنه فناء شامل ، طرح الفلاسفة ـ الشعراء الذين ظهروا في أوائل القرن التاسع عشر رداً جديداً تماماً على الموت . ويختلف هذا الرد في نزعته الانفعالية القوية على إضفاء الطابع المثالي على الموت عند أفلاطون ، ويتمثل ما يميزه عن مدائح الموت التي قال بها ثيوجنيز . . . Theognis الميجاري وأولئك الذين كرروا من بعده أن أفضل شيء هو الهرب من هذا الوجود البائس ما أمكن ، في أن هذه المدائح تنبع من رؤية متشائمة للحياة[١] ينظر إلى الموت في إطارها باعتباره أهون الشرين . أما الرومانتيكيون الأوائل فلم يكونوا متشائمين بالمعنى الدقيق للكلمة ، فالحياة بالنسبة لهم لم تكن بالضرورة سيئة أو « خطأ » وإنما كانت فحسب بالغة الضيق والخواء بالمقارنة برؤ يتهم لوجود أكثر سمواً وصدقاً » .[٢]

نادراً ما كان يُنظر إلى الموت الذي شعر الرومانتيكيون بالحنين إليه على أنه فناء شامل ، فهو يعني بالنسبة للبعض الاستغراق في « الكل » وهي رؤ ية تشبه جداً رؤ ية برونو ، ونبهت إليها فلسفة شلنج . وهو بالنسبة للبعض الآخر بداية الحياة الخالدة التي قالت بها المسيحية ، وهنا فإن الموقف بالنسبة له يماثل الموقف الذي تبناه الصوفية والشهداء المسيحيون[٣] .

وهكذا كان هاينريش فون كلايست . . . . . . H. Von Kleist ، الشاعر العبقري الذي انتحر عند قبر حبيبته في الرابعة والثلاثين من عمره ، يحلم بالمروج السماوية التي سينعم فيها بوجود مبارك بصحبة محبوبته[٤] . أما بالنسبة لنوڤاليس (١٧٧٢ ـ ١٨٠١) أعظم الرومانتيكيين وأكثرهم عمقاً ، فالموت ليس عودة إلى « الكل » ، وذلك على الرغم من أن فلسفته ـ بقدر ما يمكن تجميع شتاتها من مئات الشذرات ـ تشبه إلى حد ما فلسفة شلنج . ولكن هناك منذ البداية تأكيداً

أقوى على روح الإنسان وإمكانياتها التي لا تنفذ ، الأمر الذي يخلع على هذه الفلسفة شبهاً بموقف فيشته ، فالمعرفة بأسرها هي في نهاية المطاف معرفة صوفية ، وعلى روح الإنسان أن تتجه إلى الداخل لتعيد خلق عالم جديد « ليس العالم حلماً ، لكنه ينبغي وربما يصبح حلماً » والمقصود هو أن علينا أن نتوغل في داخل الأشياء ونخلع عليها بعداً آخر هو بعدها الحقيقي[٥] . وهذا هو هدف فلسفة « المثالية السحرية » عند نوفاليس التي ستمكن الإنسان حينما تتحقق من « تحويل الأشياء إلى أفكار والأفكار إلى أشياء » وتجعله متحرراً من الطبيعة بحيث إنه قد يغدو قادراً على استرداد أطراف مفقودة وعند الموت من خلال تمنى موته ، وعندئذ ربما يحقق الوصول إلى استبصارات بالطبيعة الحقة للموت وللعالم الروحي ، والأداة التي ستستخدم للوصول إلى هذا هي ما يسميه نوفاليس « مبدأ إضفاء الطابع الرومانتيكي » والقيام بإضفاء الطابع الرومانتيكي يعني بالنسبة لنوفاليس عمليةفكريهمعينة من إبداعه تتمثل في « الارتفاع بالمتدني إلى نوعية أسمى » ومن خلال هذه العملية يتم التوصل إلى المعنى الأصلي والأكثر عمقاً[٦] ، والموت هو « مبدأ إضفاء الطابع الرومانتيكي الخاص بحياتنا . . . . فعبر الموت تقوى الحياة[٧] ، لأنه يفتح الأبواب المفضية إلى الخلود والى ما هو فائق للطبيعة ، والموت أساساً ليس عكس الحياة ، وإنما هو اكتمالها « إن الحياة هي بداية الموت فهي توجد من أجله ، والموت في الوقت ذاته هو النهاية والبداية »[٨] .

واختلطت هذه المثالية السحرية تدريجياً في ذهن نوفاليس بالمسيحية ، وقد بدا لبعض أصدقائه باعتباره مؤسس مذهب جديد قوامه صياغة ملهمة للمسيحية[٩] .

ونجد بالفعل في « الشذرات » هذه الكلمات الدالة : « إن ما يمثله العقل للفيلسوف هو ما يمثله الايمان ـ بالمعنى الضيق ـ للشعراء » ، « نبع العالم بأسره من قوة الايمان . . . في الإرادة يكمن أساس الخلق . . . الإيمان هو فعل الإرادة في العقل »[١٠] .

وتتبدى الرؤية المسيحية للموت بجلاء في « أناشيد الليل » .

إن موت المخلّص هو الذي يفتح الأبواب الموصدة أمام خلود البشرية ، والمسيحية هنا هي دين للموت[١١] ، لكنه موت تقهره تضحية المخلص .

ويتحدث شلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) عن مذهبه باعتباره مذهب المثالية الموضوعية ليؤكد معارضته للمثالية الذاتية التي قال بها فيشته ، فالطبيعة ليست مادة ميتة وتفاعلا بين قوى ميكانيكية وإنما هي كيان له ذاته وروحانيته يموج بالحياة ، ومن ثم فإن شلنج يرفض الرؤية المادية الميكانيكية للعلم الطبيعي باعتبارها خاطئة تماماً فماهية الواقع لا عقلانية ، ومن ثم فإن التفكير المنطقي لا يمكنه الوصول إليها ، ويمكن إدراكها فحسب من خلال الحدس وفهمه على الصعيد الرمزي فقط ، فالطبيعة هي « أوديسة الروح » التي يمثل الإنسان أسمى صورها ، والتي تكافح للعودة إلى ذاتها ، والمادة ذاتها لا تعدو أن تكون روحاً ساكنة[١٢] وتسود الثنائية والتناقض والقطبية ، الطبيعية على نحو ما يمكن مشاهدته في ظوهر المغناطيسية والكهرباء والأحماض والقلويات التي يعادل بعضها بعضاً ، وفي العلاقة المتضادة التي تربط الحيوانات والنباتات بالاكسجين ، وكذلك في الجوانب الواعية وغير الواعية من النفس الفردية .

إلى هذا الكل النابض بالحياة في روعته وقداسته التي لا تدرك ولا تقاس ينصرف حنين الرومانتيكي للعودة[١٣] ، وقد كتب كرويزر . . . Kreuzer يقول : « كم سيكون الأمر رائعاً في غمار الموت أو بالأحرى في الكل العظيم حيث تمتص الفردية » ويقول شليShelley الذي أبدى حماساً مماثلا للموت ـ كم هو رائع الموت ـ متحدثاً عن موت كيتس . . Keats :

لقد توحد مع الطبيعة ، وتناهى
صوته في موسيقاها جميعاً ، من أنين
الرعد إلى شدو طائر الليل المغرد .

أدونيس . . . Adonais

وبالمثل فإن هولدرلين . . . Holderlin يذهب في قصته « هيبريون » Hyperion إلى القول بأن « التوحد مع كل ما ينبض بالحياة في تسامح قدسي لكي تعود إلى الطبيعة ككل ، ذلك هو خلاصة الأفكار والمباهج ، ذلك السمت المقدس ، وكنه الراحة الأبدية . . . . ومن التوحد مع الموجودات يختفي الموت « Au dem Bunde der wesen schwindet der tod »[١٤] وقد استخدمت هذه الفكرة كذلك كعزاء في مواجهة الموت من قبل شليرماخر الذي كتب إلى صديق له يقول :

« إن الوجود الشخصي ليس جوهرياً للحياة الروحية ، فهو مجرد مظهر فحسب ، ونحن لا نعرف ولا نستطيع ان نعرف كيف يكرر ذاته ، وبمقدورنا فحسب أن نستخدم خيالنا الشعري ، لكن لا تعارض في غمار ألملك القدسي عشقك وخيالك الورع ، دعه يضرب طليقاً في كل الاتجاهات أو حينما يظهرك خيالك المجنح على اندراجك في الواحد الكل العظيم ، أيها الطفل العزيز ، فلا تدع المرارة تتملك ناصيتك ، لا تنظر إليه باعتباره ميتاً وإنما باعتباره ينبض بالحياة وبوصفه الحياة (الأسمى) . إنه بالفعل ما نطمح إليه جميعاً في هذه الحياة لكننا لا نصل إليه أبداً ـ ان نحيا فحسب في الواحد الكل وان نحرر ذواتنا من خديعة اننا ـ أو يمكن أن نكون ـ شيئاً فريداً » . (١٥)

غير ان مدام دي ستايل تلاحظ بسخرية بالغة :

« أن يختفي الفرد بداخلنا ، وأن تعود الصفات الداخلية التي نمتلكها إلى الكل العظيم للخليقة الأزلية ، هذا الضرب من الخلود يشبه الموت على نحو مخيف ، لأن الموت العضوي لا يعدو أن يكون قيام الطبيعة باسترداد الهبات التي منحتها للفرد » .

والواقع أن « عشق الموت» الرومانتيكي هذا ، وخاصة حين يُنظر الى الموت باعتباره ضياعاً شاملا لشخصية المرء الواعية ، يقف في تناقض صارخ مع الموقف المألوف من الموت حتى أن الكثيرين يعتبرونه مجرد تكلف .

هكذا يتحدث ستندال ساخرا عن « أولئك الشبان الذين . . . . ينعمون بالغذاء والمأوى ولا يكفون عن الحديث عن ضروب بؤس الحياة ومباهج الموت » . غير انه لا يمكن أن يكون إخلاص الرومانتيكيين مثار شك ، رغم أنهم كانوا بجلاء ضحايا لما أسماه أحد كبارهم وهو كليمنس برينتانو « تضخم العضو الشعري » . وعلينا أن نضع موضع الاعتبار أن معظم الرومنتيكيين قد عاشوا في تقارب حميم مع الموت ومات معظمهم شباباً ، وكان نوفاليس مصدوراً حينما لفظ أنفاسه الأخيرة في التاسعة والعشرين من عمره ، ونقرأ في مذكراته : « لن انجز شيئا هنا وسأقول وداعا لكل شيء في ريعان شبابي » ، وقد مضى الموت راحلا بأخيه الاثير أراسموس ، أما بطلة حبه العظيم صوفي فون كين فقد قضت نحبها في الخامسة عشرة من عمرها و« معها مات العالم بأسره بالنسبة لي »(١٦) .

ولقد اقترب شلنج من تمجيد الموت ، لفترة قصيرة كنتيجة للموت المفاجىء الذي قضى على حبيبته كارولين ، وجعله فقدان زوجته التي كانت تكبره باثني عشر عاماً يتجه في الرابعة والثلاثين من عمره إلى أمجاد العالم الروحي ، وفي الوقت نفسه وفيما أفكاره تمضي باتجاه الخلود أكد مزاجه السوداوي ذاته ، فراح يواصل النواح في مواجهة أهوال العالم « التي لا ندركها عادة لأن الرب برحمته يحجبها عنا » ، ويكتب إلى صديق له قائلا : « إن أولئك الذين انعتقوا من اسار الوجود الأرضي ينبغي أن تزجى لهم التهنئة » .

ولم تستغرق هذه المرحلة وقتاً طويلا ، حيث يعود شلنج سريعاً فيؤكد أنه « بعيد تماماً عن أي توق عاطفي للموت وأنه عقد العزم على أن يحيا ويعمل طالما وهب ذلك لي » ، وبعد ثلاث سنوات من وفاة كارولين تزوج فتاة في العشرين من عمرها كانت صديقة لصديقة زوجته ، وعاش حتى التاسعة والسبعين من العمر متمتعاً تماماً بنتاجه الغزير وبضروب التكريم العديدة التي أسبغت عليه .

غير انه لم يحدث مطلقاً أن تطلع شلنج إلى الاندماج مع « الكل » وإنما إلى خلود شخصي وليس فحسب إلى مجرد إعادة التوحد مع النفوس وإنما الى الخلود الجسدي ، ذلك أنه « لا يكفي التفكير في استمرار أعزائنا الراحلين وإنما في استمرار شخصيتهم بأسرها » وذلك يمنح له من خلال الاقتناع « بالوحدة الحقيقية لله والطبيعة التي غدت متجلية عبر المسيح » ، واليقين بأن المسيح « قد اجتاز الموت وأرسى من جديد الارتباط بين الطبيعة والعالم الروحاني تحول الموت بالنسبة لنا إلى فوز نتقدم نحوه كما يتقدم المحاربون نحو نصر أكيد »[١٧] .

وعلى الرغم من أن رد شلنج على الموت هو رد المسيحية ، فإن استبصاراته الفلسفية تلمح إلى احتمالات أخرى ، ويدور ذهننا بصفة خاصة حول سؤاله الشهير « لماذا كان ثمة وجود اصلا ولم يكن ثمة عدم ؟ »[١٨] .

ونحن لسنا معنيين هنا بردوده المختلفة على هذا السؤال[١٩] . وإنما بإشارته إلى أنه لم يشرع في التفلسف حقاً ذلك الذي لم تذهله وتروعه واقعة أنه هناك شيء بدلا من أن يكون هناك عدم ، وحينما يطرح هذا السؤال ويصاب عقل المرء كما عبّر شلنج « بالدوار بسبب هاوية الأزل » ، فإنه يصبح واعياً بالسر والمعجزة في

وجود شيء ما على الإطلاق[٢٠] ، وايقاظ هذا الوعي ومده إلى وجود المرء الخاص وجعل المرء يستشعر غموض الحياة والموت قد يكون ذلك هو الخدمة الأساسية التي يسع الفلسفة أن تسديها لأولئك الذين يتجهـون اليهـا سعياً وراء رد على الموت .

وإذا كان تمجيد الموت أمراً غير مألوف فإن أغواء الموت في صورة أقل تطرفاً يوجد رغم ذلك معظم الردود التالية على الموت التي تنكر الخلود الشخصي .



الفصل العشرون

شوبنهاور : الموت هو الهدف الحق للحياة

كان أرثر شوبنهاور هو أول فيلسوف حديث يبحث مشكلة الموت بطريقة نسقية شاملة ، وتكتسب آراؤه أهمية خاصة لأنه على الرغم من رؤيته المغرقة في التشاؤم للحياة والتي جعلته يقول إن « قصر الحياة الذي يثير الأسى بلا انتهاء قد يكون أفضل صفاتها » [1] يسعى إلى إثبات أن « طبيعتنا الحقة غير قابلة « للإفناء » وهو يحاول ذلك بالاستعانة بمذهب فلسفي يصفه هو نفسه بأنه « ما كان لينشأ قبل أن تتلاقى أشعة الأوبانيشاد وأفلاطون وكانت في ذهني » .

وقبل أن ننتقل إلى رد شوبنهاور على الموت فمن المهم أن نبحث الارتباط الوثيق الذى يقول إنه قائم بين الموت والمغامرة الفلسفية :

« إن الموت هو العبقرية الحقة الملهمة أو ملهم الفلسفة ، وقد عرف سقراط الفلسفة بأنها معرفة الموت ، والواقع أنه بدون الموت لا يمكن للبشر أن يتفلسفوا ، ولذا فإن الحيوان يحيا دون معرفة الموت ، معرفة صحيحة . أما في حالة الإنسان فان اليقين المروع بالموت يتداخل مع العقل ، ولكن كما أنه في كافة مجالات الطبيعة تطرح مع كل شر وسيلة للعلاج أو على الأقل بعض التعويض كذلك فإن التأمل ذاته الذي يقدم المعرفة بالموت يساعدنا في الوصول إلى وجهات نظر لا يحتاجها الحيوان ولا يستطيع اجتراحها . وتتجه جميع المذاهب الدينية والفلسفية ، أساساً تجاه هذه الغاية ومن ثم فإنها تغدو ترياقاً لليقين بالموت يعززه العقل التأملي بوسائله الخاصة ، غير أن الدرجة التي تتحقق بها هذه الغاية متباينة جدا ، ومن المحقق أن ديناً ما أو فلسفة ما يمكّن الإنسان على نحو يفوق الأديان والفلسفات الأخرى من مواجهة الموت بنظرة هادئة[2] .

وهناك أمران أكدهما شوبنهاور يستحقان اهتماماً خاصاً : فهو يعتبر أن من المسلم به أن يقين الموت أمر مفزع ويعتقد أن الطبيعة تُقدِّم دائماً علاجاً أو تعويضاً عن كل شر ، و« العقل التأملي » كما يسميه يفرز ترياقاً مضاداً للخوف من الموت في صورة المذاهب الدينية او الفلسفية ، وليست هذه المذاهب خيالات ، فهناك

بعض من بذور الحقيقة فيها جميعا ، وتعد الفكرة الأولى موضع مناقشة ، أما الثانية فهي متفائلة على نحو يثير الدهشة بالنسبة لفيلسوف متشائم .

والقضية الرئيسية هي أن الموت هو ملهم الفلسفة ، قضية صحيحة دون شك في حالة شوبنهاور نفسه ، لكنه ليس معنياً فحسب بموته الخاص ، وإنما هو لا يستطيع تقبل فكرة أن كل ما يحيا ويتنفس سيختفي ببساطة بعد حين قصير من الدهر .

« إنه بينما أكثر الكائنات نقصاناً وتدنياً وبعداً عن التنظيم تواصل الوجود دون أن تمس . . وأكثر الكائنات كمالاً والمخلوقات النابضة بالحياة بنظمها اللامتناهية التعقيد والتي لا يمكن إدراكها . . تنداح بصورة مطلقة إلى العدم لتفسح المجال لأخرى جديدة تماثلها تقبل على الوجود من العدم ذلك أمر عبثي على نحو يبلغ من الجلاء حد أنه لا يمكن أبداً أن يكون النظام الحق للأشياء وإنما هو بالأحرى مجرد قناع يخفي ذلك أو بالأحرى ظاهرة ترتبط بطبيعة تفكيرنا ، كلا إن وجود هؤلاء الأفراد وعدمهم ذاته الذي تتعارض الحياة والموت في ارتباطهما به لا يمكن إلا أن يكون نسبياً فحسب ، وهكذا فإن لغة الطبيعة التي يطرح فيها باعتباره أمراً مطلقاً لا يمكن أن تكون تعبيراً حقاً ومطلقاً عن طبيعة الأشياء ونظام العالم وإنما فحسب حقاً... Patois du pays أي شيئاً حقاً على نحو نسبي فحسب ، شيئا يتعين فهمه ... Cum grano salis أو بتعبير أدق شيئاً مرتبطاً بتفكيرنا »[٣]

ولكن ما هي تلك الطبيعة الأخرى الحقة للأشياء فيما يقول شوبنهاور :

العالم كارادة وفكرة :

يتضمن عنوان العمل الرئيسي لشوبنهاور في إيجاز كلي فكرته الأساسية[٤] : « إن كون العالم امتثالي هو حقيقة تصدق على كل شيء يحيا ويعرف » ومن الجلي أن الأمر يقتضي من المرء بعض الجهد ليدرك أن مايعرفه ليس الشمس وإنما عين فحسب ترى الشمس وأن العالم الذي يحيط به موجود هناك فحسب باعتباره عرضاً أو امتثالا فقط بالنسبة للوعى ، ولكن ما أن يتم القيام بذلك حتى يحقق الإنسان حكمة فلسفية ولا تظهر حقيقة أكثر وضوحاً ويقينية من أن « هذا العالم بأسره هو فحسب موضوع يرتبط بذاته ، مدرك يترامى لكا ئن يدرك ، وبكلمة أنه امتثال ، « فكرة »[٥] غير أن حقيقة أن « العالم هو أفضل » لا تعنى أن العالم

حلم وذلك على الرغم من أنه في جانب واحد على الأقل يتعين إدراك (العالم) باعتباره مماثلاً للأحلام » ، ذلك أن « وظيفة المخ الذي يستحضر خلال النوم أمامنا عالماً موضوعياً تماماً ومدركاً بل وملموساً لا بد أن لها نصيباً كبيراً بالقدر ذاته في تمثل للعالم الموضوعي للحياة اليقظة » . (٦)

لكن شوبنهاور لا ينكر الواقع « التجريبي » للعالم الخارجي ، ذلك « أنه يتمثل فيما هو قائم ، وينجز على نحو مباشر ما يعد به » . وهو يعتقد أن العلماء محقون تماماً من وجهة نظرهم « في افتراض أن العالم الموضوعي هو شيء معطى بصورة مطلقة » ذلك أن « وجهة النظر التجريبية للعلم كافية تماماً بالنسبة للاغراض العملية للحياة » . ولكن من وجة نظر الفيلسوف الذي « يتعين عليه الرجوع إلى ما هو أول وأصلي » فإن « وجهة النظر التجريبية » لاتعد « كافية على الإطلاق لتقدم لنا أية نتيجة فيما يتعلق بالوجود والطبيعة الحقيقية أو بالأحرى للأساس العقلي للظواهر التي تظهر على هذا النحو أمامنا » ، و« الطبيعة الداخلية للأشياء » وهي وحدها التي تهم الفلسفة « يستحيل إطلاقا الوصول إليها عن طريق المعرفة المحض والإدراك الحسي فحسب » و« طالما أننا معنيون . . بالفهم الموضوعي أى بالمعرفة فإن العالم بالنسبة لنا يُعد فكرة ويظل مجرد فكرة . . . . »(٧)

ويدعو شوبنهاور موقفه بالمثالية« الترانسندتالية » ، وهي « تدع الواقع التجريبي للعالم دون مساس ، لكنها تُحكم قبضتها على واقعة أن كل موضوع وبالتالي ما هو حقيقي تجريبياً بصفة عامة مشروط بالذات البشرية بطريقتين : فلا بد أولا أن يكون مادياً أى كموضوع بصفة عامة لأن الوجود الموضوعي لا يمكن تصوره إلا باعتباره متعارضاً مع ذات وباعتباره فكرتها . وفي المقام الثاني شكلياً لأن نمط وجود موضوع ما أى كونه مدركاً (كما يتمثل في مقولات الزمان ، والمكان ، والسببية) يأتي من جانب الذات وينتظم فيها على نحو مسبق » .

وهكذا فإن « العالم المادي بأسره بأجسامه الممتدة في المكان وعبر الزمان والتي ترتبط فيما بينها بعلاقات سببية ليس شيئاً قائماً بصورة مستقلة عن ذهننا ، لكنه يفترض مقدما وبصورة أساسية وظائف الدماغ التي من خلالها وفيها وحدها يمكن أن يقوم مثل هذا الترتيب الموضوعي للأشياء . . . . »(٨)

وإذا ما استنتج المرء من هذا الموقف أنه لا يوجد شيء سوى ذاتي وأنه ليس هناك عالم مستقل عني وإنما هناك أفكاري فحسب وليس هناك عقول مدركة أخرى إلى جوار عقلي وباختصار أن يصل المرء من هذا الموقف إلى تأكيد الأنا وحدية... Solipsism فإن ذلك يعني إساءة فهم ما يعنيه شوبنهاور بصورة كاملة ، فحتى حينما يقول إنه « مع الإلغاء الكلي للمعرفة سيختفي العالم من تلقاء ذاته متحولاً إلى عدم ، ذلك أنه بدون ذات ليس هناك موضوع »[٩] فانه لا يقصد إطلاقاً « أن ينكر وجود عقول أخرى مدركة ، فالعالم الذي سيختفي ويتحول إلى عدم مع الغاء المعرفة ليس إلا العالم باعتباره فكرتي الذي هو « جانب »واحد فقط من العالم ، والواقع أن شوبنهاور يقف موقفاً بالغ القوة ضد الأنا وحدية التي يصفها بأنها « أنانية نظرية »[١٠] ، وعلى الرغم من أن الأنانية النظرية لا يمكن أبداً تفنيدها فإنها :

« في الفلسفة لم تستخدم إطلاقاً أكثر من كونها نزعة سوفسطائية متشككة أى ادعاء ، ومن ناحية أخرى فإنها كاقتناع جاد لا يمكن أن توجد الا مصحا للأمراض العقلية فحسب ، وهي باعتبارها كذلك تتطلب علاجاً لا تفنيداً ، وبالتالي فإنه لا يتعين علينا أن نصارعها أكثر من ذلك ، وإنما ينبغي أن نتعامل معها بحسبانها المعقل الأخير لنزعة التشكك التي تقوم دائما على المجادلة ، وهكذا فإن معرفتنا التي ترتبط دوما بالفردية ويحدها هذا الظرف تجلب معها الضرورة المتمثلة في أن كلا منا يستطيع أن يكون واحداً فحسب بينما كل منا من ناحية أخرى يستطيع أن يعرف الكل ، وهذا التقيد هو الذي يخلق الحاجة الى الفلسفة[١١] ».

وكما سبق أن رأينا ، فإن شوبنهاور يعتبر قضية« العالم هو امتثالي » الخطوة الأولى للوصول إلى الحكمة الفلسفية ، غير أنه يدرك النفور الداخلي من قبول هذه القضية ، ويصلح هذا النفور كتحذير لنا من أن هذه الحقيقة لابد أن تكون أحادية وناقصة .

وكما يقول شوبنهاور فإن اكتشاف الحقيقة يقتضي « بحثاً أكثر تعمقاً وتجرداً أشد قسوة » ، ويبدو من الجلي بالنسبة له أنه « ليس بمقدورنا أبداً أن نصل إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء من الخارج » ، بل لن يكون بمقدورنا أن نجدها إذا كنا

ذاتاً عارفة فحسب ، لكن الإنسان أكثر من أن يكون « ذاتاً عارفة خالصة » ، انه « يضرب بجذوره في العالم ، ويجد ذاته فيه كفرد أى أن معرفته . . . هى رغم ذلك معطاة دائماً عبر وسيط هو الجسم (الذى) هو بالنسبة للذات العارفة فكرة كأى فكرة أخرى ، موضوعا ضمن الموضوعات ». لكن الجسم« معطى بطريقتين مختلفتين تمام الاختلاف . . كفكرة في إدراك حسى واضح . . . تخضع لقوانين الموضوعات . . . وباعتباره ذلك المعروف للجميع بصورة مباشرة والذي تعنيه كلمة« إرادة » ، وهكذا فإننا « بمعنى ما قد نقول كذلك إن الارادة هي المعرفة القبلية بالجسم ، وأن الجسم هو المعرفة البعدية بالإرادة » [١٢] ويطبق شوبنهاور هذه المعرفة التي يلم بها الجميع عن طبيعة ونشاط جسمه باعتبارها « مفتاحا لطبيعة جميع ظواهر الطبيعة » ويعتبر كل الموضوعات المعطاة لوعينا امتثالاً فحسب (تمثلا) . ويعتبرها كذلك في طبيعتها الداخلية إرادة . ولايزال السؤ ال قائما حول ما إذا كان هناك ما يبرر القيام بمثل هذا القياس على جسمنا . وحتى إذا كان هناك ما يبرر ذلك يظل السؤ ال حول ما إذا كانت الإرادة هي ما نعرفه بصورة مباشرة أم أنها واقع مطلق . وفي غمار تأكيد هذا القول الأخير يتجاوز شوبنهاورمتعمداً« كانت » الذي أعلن أن الشيء في ذاته لا يمكن أن يعرف ، ويقول شوبنهاور إنه يمكن أن يعرف وأنه إرادة ، والإرادة باعتبارها الشيء في ذاته تقع خارج الزمان والمكان وهي فيما يقول شوبنهاور عمياء تماماً أى دون أى قدرة على المعرفة .

إن هذه الارادة الكلية التي هي الشيء في ذاته موجودة « بتمامها وغير مجزأة في كل موضوع من موضوعات الطبيعة وفي كل كائن حي » [١٣] والواقع أن العالم هو تجل للإرادة التي « تموضع » ذاتها بدرجات متباينة ، ومراتب تموضع الإرادة :

« التي تتجلى في أفراد لا حصر لهم وتوجد باعتبارها أنواعاً يصعب الوصول إليها أو بوصفها الأشكال الأزلية للأشياء التي لا تلج بذواتها الزمان والمكان والتي هي وسيط الأشياء ، وإن كانت تظل ثابتة لا تخضع لتغير ، وانما موجودة بلا صيرورة بينما الأشياء المعنية ، تظهر وتختفي صائرة دائماً وغير كائنة أبداً ـ هي . . ببساطة مثل أفلاطون »[١٤]

هذه المراتب أوالمستويات ترتبط بالأشياء المفردة باعتبارها أشكالها الأزلية أو نماذجها الأصلية .

« إن أدنى مراتب تموضع الإرادة توجد في قوى الطبيعة الأكثر شمولاً والتي تبدو من ناحية في كل مادة دون استثناء على هيئة ثقل وعدم قابلية للنفاذ ، وتتقاسم من ناحية أخرى فيما بينها المادة المعطاة بحيث أن بعضها يسود في أحد أنواع المادة والبعض الآخر يسود في أنواع أخرى مكّونة اختلافها النوعي : كالصلابة والسيولة والمرونة والكهربائية والمغناطيسية والخصائص الكيميائية والخواص من كل الأنواع ، وهي في ذاتها تجليات للإرادة تماماً كالفعل الإنساني وهي باعتبارها كذلك تتجرد من الأساس شأن الشخصية الإنسانية »(١٥) .

والإنسان هو المرتبة الأسمى للتموضع « ويتعين النظر إلى كل إنسان باعتباره ظاهرة محددة ومتميزة للإرادةوالواقع أنه يتعين النظر إليه إلى حد ما باعتباره فكرة خاصة » (١٦) .

ويقول شوبنهاور إن الفكرة العليا أو تموضع الإرادة لا يمكن أن يظهر إلا من خلال قهر فكرة دُنيا : او تموضع أدنى ، وعليها أن تتحمل تعارضها ما دامت « رغم إخضاعها لا تزال تكافح باستمرار لتحقيق التعبير الكامل والمستقل عن كيانها »:

«وهكذا فإن قوى الطبيعة التى تمّ إخضاعها تكافح كي تسترد من الكائن الحي المادة التي انتزعها منها . » ومن هنا أيضاً يجيء كذلك وبصفه عامة عبء الحياة الفيزيقية وضرورة النوم وأخيراً ضرورة الموت» . وكل مستوى من تموضع الإرادة يقاتل من أجل المادة والمكان والزمان الموجودة عند الآخرين : «وهكذا فإننا نرى في كل أرجاء الطبيعة نزاعاً وصراعاً . . . . »(١٧)

ولكن مع التعدد المتزايد أبداً للظواهر المفردة فإن الكفاح والتنافس أصبحا من العظم بحيث أن فرص بقاء الفرد «الذي تحركه الغريزة فحسب ويتعين عليه انتظار طعامه » أصبحت قليلة إلى حد كبير . هنا إذن «يصبح الوعى ضرورياً وبالتالي يظهر باعتباره قوة تُستدعي عند هذه المرحلة من تموضع الإرادة لحفظ الفرد وتكاثر النوع»(١٨) ومع الوعى يوجد «العالم كامتثال» وذلك بضربة واحدة

وبجميع أشكاله وموضوعاته وذواته وزمانه ومكانه وتعدديته وسببيته ، يظهر العالم الآن جانبه الثاني . وبعد أن كان حتى الآن «إرادة» فحسب يصبح كذلك فكرة (تمثلاً) وموضوعاً لذات عارفة والإرادة التى تلمست حتى هذه النقطة طريقها في الظلام بيقين لا يعرف الخطأ أوقدت عند هذا المستوى لنفسها نوراً كوسيلة غدت ضرورية للتخلص من المساوىء التى ظهرت من حشد التجليات وطبيعتها المعقدة(١٩) .

أما الإرادة ذاتها وباعتبارها شيئاً في ذاته فهى مستثناه من التعدد والتغير ، فذلك كله لا يعنيها ، «فكما أن المصباح السحري يعرض صوراً عديدة متنوعة يظهرها جميعاً نفس الضوء الواحد ، فكذلك كل الظواهر المتعددة التى يحفل بها العالم معاً أو تتدافع واحدة إثر الأخرى في هيئة أحداث واحدة منها فقط هي التى تتجلى ، وكل ما فيها قابلية للرؤ ية وموضوعية ، وستظل هذه الظاهرة الواحدة دوئما حراك في قلب هذا التغير» (٢٠) .

يعتقد البعض أنهم قد اكتشفوا في فلسفة شوبنهاور حلقة مفرغة ، مادامت تذهب ، من ناحية إلى أن الوعى يفترض مقدماً المادة ، ومن ناحية أخرى أن المادة تفترض مقدماً الوعي ، أو أن العقل موجود في الذهن في الوقت نفسه الذي يشكل فيه الذهن جزءاً من العالم . ويقوم مثل هذا النقد على المام سطحي بآراء شوبنهاور ، فعلى الرغم من أنه يبدأ عرضه لفلسفته بتقرير أن «العالم امتثالي» فإن عنوان كتابه وهو «العالم كإرادة وتمثل» يشير بجلاء إلى أن العالم كتمثل أمر ثانوي ، ذلك أن العالم هو أساساً إرادة، والترتيب المسبق في داخل الذات لـ «نمط وجود الموضوعات في الزمان والمكان والسببية من قبل العقل أو من قبل ما أسماه كانت «خاصية المعرفة» هو الذي يجعل العالم امتثالي» ويظهر الواقع التجريبي ، وعالم الظواهر ، وعالمنا اليوم . ويقرر شوبنهاور بوضوح أن :

«أصل العالم لا ينبغي أن نسعى وراءه في أى من المادة أو من العقل . . . ، فالمادة والعقل مرتبطان ، بمعنى أن أحدهما يوجد من أجل الآخر ، وكلاهما ينهضان معاً ويتداعيان معاً . . . والمادة هي فكرة العقل ، والعقل هو ذلك الذى في فكرته توجد المادة ، والاثنان معاً يشكلان العالم كامتثال وهو بالضبط فكرة

الظاهرة التى تحدث عنها « كانت » ، وهى بالتالي أمر ثانوي ، أما ما هو أساسي فهو ذلك الذي يفصح عن ذاته أي الشيء في ذاته . . . . الإرادة (٢١) . وقد ذكر من قبل أنه جلي أن الوجود الذي يرتبط عبر ذات عارفة هو فحسب الوجود في المكان وبالتالي وجود كائن ممتد نشط ، وهذا وحده دائماً شيء معروف ، وبالتالي وجود من أجل الآخر ، ومن ناحية أخرى فان كل موجود يوجد على هذا النحو (أى كموضوع بالنسبة لذات عارفة) قد يكون له رغم ذلك وجود من أجل ذاته . . . فلا يحتاج إلى ذات . غير أن هذا الوجود من أجل ذاته هو بالضرورة وجود من نوع آخر ، وجود لشيء في ذاته لا يمكن له أبداً باعتباره كذلك أن يكون موضوعاً » (٢٢) .

ما هي الفكرة ؟ إنها عملية فسيولوجية بالغة التعقيد تجري في دماغ حيوان ما ،ونتيجتها هي الوعى بصورة ما هناك . ومن الجلى أن العلاقة بين مثل هذه الصورة والشيء المختلف تماماً عن الحيوان الذي توجد في دماغه يمكن فحسب أن تكون علاقة غير مباشرة للغاية (٢٣)

إن الوعى مشروط بالعقل والعقل هو حدث محض من أحداث وجودنا ، ذلك أنه وظيفة للمخ الذي هو . . . مجرد ثمرة ، نتاج ، بل (حتى الآن) شيء طفيلي على بقية الكائن الحي . . . . ومن ناحية أخرى فإن الكائن الحى ذاته هو رؤ ية وموضوعية الإرادة الفردية وصورتها فيما هي تطرح ذاتها في ذلك المخ ذاته (التي . . . تعلمنا أن نتعرفها باعتبارها شرطاً للعالم الموضوعي بصفة عامة) من ثم تجلبها كذلك أشكال معرفتها والمكان والزمان والسببية . . . ووفقاً لهذا فقد يقول المرء : «إن العقل هو الظاهرة الثانوية أما الكائن الحي فهو الظاهرة الأولية أى التجلي المباشر للإرادة ، فالإرادة ميتافيزيقية والعقل فيزيقي . . . »(٢٤)

يعد الانفصال بين الذات والموضوع أمراً مضللاً ، فهما معاً « قطبا العالم كامتثال ، للعالم الموضوعي وكلاهما لا يمكن معرفته : أما الذات فهى لا يمكن معرفتها لأنها ذلك الذي يعرف أما المادة فهى لا يمكن معرفتها لأنها لا يمكن ادراكه دون شكل وخاصية . غير أنهما معاً شرطان أساسيان لكل إدراك

تجريبي[٢٥] ، وهما مرتبطان معاً على نحو لا ينفصم باعتبارهما جزئين ضروريين في كل واحد يضمهما معاً ويوجد من خلالهما ، وهذا الذي يضمهما معاً هو « العالم كامتثال أو عالم الظواهر ، وحينما يذهب ذلك فلا يبقى سوى ما هو ميتافيزيقي محض أي الشيء في ذاته . . . . الإرادة»[٢٦]

وهكذا فإذا فسرنا عنوان رائعة شوبنهاور باعتباره يعني « العالم . . . . . . (الترانسندتالي) كإرادة والعالم (الظاهرة ، الموضوعي ، التجريبي) كامتثال[٢٧] فإننا سنعكس بشكل صحيح القضية الرئيسية في فلسفته .

وتتمثل إحدى السمات الخاصة لهذه الفلسفة في أن سبب تعاسة الإنسان يكمن في الإرادة ولأن الإرادة التي «تعد الحياة الإنسانية ، شأن كل الظواهر ، تموضعاً لها هي نزاع ونضال دونما هدف أو غاية . فإن النتيجة التي تترتب على ذلك هي «استحالة تحقيق رضا أو إشباع دائم وتبقى الطبيعة السلبية لكل سعادة . . »[٢٨]

«إن طبيعة الإنسان تتمثل في أن ارادته تناضل وترضى وتناضل من جديد وهكذا إلى الأبد ، حقاً إن سعادته ورفاهيته يتمثلان ببساطة في التحول السريع من الرغبة إلى الإشباع ومن الإشباع إلى رغبة جديدة ، ذلك أن غياب الإشباع هو المعاناة ، الحنين الأجوف لرغبة جديدة ، التراخي ، الضجر . . . »[٢٩]

إن حياة الغالبية العظمى من الناس هى فحسب كفاح دائم من أجل هذا الوجود ذاته مع اليقين بفقدانه في النهاية .

« أساس كل ضروب الإرادة هو الحاجة والعوز ومن ثم الألم ، وبناء على هذا فإن طبيعة الحيوانات والإنسان خاضعة للألم أصلاً من خلال وجودها ذاته . ومن ناحية أخرى فإنها إذا افتقدت موضوعات للرغبة بسبب حرمانها منها فجأة من خلال الإشباع البالغ السهل المنال فإن احباطاً وضجراً مخيفين يحلان بها أى أن كيانها ووجودها ذاته يصبحان بالنسبة لها عبئاً لا يطاق»[٣٠]

والحياة تتأرجح كالبندول جيئة وذهاباً بين الألم والضجر ، لكن ما يمكننا من

تحمل هذه المعركة المرهقة هو عشق الحياة بقدر ما هو الخوف من الموت الذي يقف رغم ذلك في الخلفية باعتباره أمراً حتمياً وقد يحل بساحتنا في أى وقت .

الخوف من الموت :

لماذا يخاف الإنسان الموت رغم أن أبسط تأمل للحياة يظهر بجلاء أن الحياة «عوز وتعاسة وأسى وبؤس» ؟ لماذا يعتبر الموت «الشر الأعظم وأسوأ عقاب يمكن التهديد به» ؟ ولماذا يعد الخوف من الموت « الخوف الأعظـم» ؟[٣١] علاوة على ذلك « فإن الانسان لايخاف الموت لنفسه فحسب وإنما لأعزائـه ويبـكي بمـرارة رحيلهم ، لا بسبب فقدانه إياهم بقدر ما هو إشفاق من النكبة العظيمة التـي حلت بساحتهم» .

يذهب شوبنهاور إلى القول بأن الألم النابع من الموت لا يمكن أن يكون هو ما يجعلنا نخافه حيث أن الألم ينتمى إلى المرض والشيخوخة أى الى الحياة ، «ان ما نخافة في الموت ليس هو الألم فهو يكمـن بوضـوح في هذا الجانـب من الموت وعلاوة على ذلك فإننا غالباً ما نلوذ برحاب الموت من الألم تمامـاً على نحـو ما نتحمل أكثر ضروب المعاناة افزاعاً لنتقى الموت ، إن الموت والألم شران متميزان تماماً»[٣٢] . وعلاوة على ذلك فإن الموت بالنسبـة للشـخص المحتضر هو لحظـة الانشطار التى يتوقف فيها وعيه ، فهو شعور يشبه الإغماء وهو ليس سوى مشهد كريه[٣٣] ، وبالمثل فإن فكرة اللاوجود . . . non — being ليسـت هي التـى تجعلنا نخاف الموت والا لكنا ، فيما يقول شوبنهاور ، سنفكر كذلك بفزع في الأوقات التى لم نكن موجودين فيها بعد[٣٤] .

«إن ما نرهبه في الموت هو نهاية الفرد تلك النهاية التى يظهر الموت فيها ذاته بجلاء . ولما كان الفرد هو تموضعاً خاصاً لإرادة الحياة ذاتها ، فإن طبيعته بأسرها تكافح ضد الموت»[٣٥] . إذن ففي الإرادة يكمن الخوف من الموت .

ويبدو أن ثمة مفارقة . . paradox في تأكيد شوبنهاور أن الوعى الذي يعرف الموت والذي يدمره الموت ، لا يخشى الموت .

والواقع أن هناك تناقضاً حقيقياً ، فهو من ناحية يقول : «في الحقيقة أن الخوف من الموت مستقل عن المعرفة بأسرها ، فالحيوان يستشعره على الرغم من أنه لا يعرف الموت ، وكل شيء يجلب معه إلى العالم الخوف من الموت ، لكن هذا الخوف من الموت هو خوف قبلي . . . apriori وليس سوى الجانب المعكوس من إرادة الحياة التى تمتلكها جميعاً ، ومن ثم فإن الخوف من الهلاك لدى كل حيوان هو أمر فطري(٣٦) «لكنه قال قبل هذا الموضع بصفحتين : «إن الحيوان يحيا دون معرفة صحيحة بالموت ، وبالتالي فإن الفرد من الحيوان يستمتع بصورة مباشرة بعدم قابلية النوع للإفناء ذلك أنه يعى نفسه فحسب باعتباره بلا نهاية ، أما في حالة الإنسان فإن اليقين المروّع بالموت يتداخل بالضرورة مع العقل»(٣٧) .

وربما تنشأ الصعوبة من الفشل في التفرقة ، بجلاء كاف ، بين الخوف الواعي من الموت المستمد من المعرفة بيقينية الموت التى لا توجد إلا عند الإنسان ، وبين الخوف من الفناء وإدراك هشاشة الحياة اللذين قد يفترض أنهما لدى كافة الكائنات الحية(٣٨) ، ومن المحتمل كذلك أن التنافس قد تكون له علاقة بالظرف المتمثل ، وفقاً لما يقوله شوبنهاور ، في أن الخوف من الموت يعود إلى «خطأ» الإرادة ، فالإرادة تعكس ذاتها في عالم الظواهر الذي ينبع من دافعها للتجلي وتعرف ذاتها من خلاله وفي غماره . لكن هذه المعرفة بالطبيعة الجوهرية للإرادة تعطى لها في مظهر الفرد ، وهكذا فإن الإرادة تصل على نحو لا يمكن تجنبه إلى الاستنتاج الخاطىء القائل بأنها تفنى مع الفرد ، وهو خطأ يماثل خلط المرء بين ذاته الحقيقية وصورته المنعكسة في المرآة ثم حينما تتحطم المرآة وتختفي الصورة يتصور أن الهلاك قد لحق بذات المرء .

غير أن الحقيقة فيما يقول شوبنهاور هي أنه كما أن الشخص الذي يطالع صورته في المرآة لا يفني حينما تتهشم المرآة فكذلك لا تتأثر الإرادة حينما يفنى الفرد ، أما ذلك الذي يتأثر حقاً ويحيق به الدمار - أي الوعي والعقل - فهو لا يستشعر خوفاً لأنه عاجز عن استشعار رغبة أو انفعال وبالتالي فإنه لا يبالي بالوجود ، وبتعبير آخر فإنه أياً كانت التناقضات المتعلقة بمصادر الخوف من الموت فإن الأمر الهام هو أن هذا الخوف فيما يقول شوبنهاور لا أساس له حتى وإن

كان المرء لا يشاركه في رؤ يته المتشائمة للحياة ولا يرغب في الهرب من الموت ، ذلك لأننا لا نفنى كلية» .

فالإرادة ، إذن هي التي تسبب التعاسة من ناحية ، وتضع من ناحية أخرى عقبة كأداء في طريق الهرب من بؤ س الوجود في صورة الخوف من الموت .

ولكن ألا يقدم الانتحار مخرجاً من هذه الورطة ؟ ان رؤ ية شوبنهاور للانتحار تعد ذات أهمية خاصة في هذا الصدد . فهو يعتقد أن «باب ابكتيتوس* المفتوح دائماً» لا يفضى إلى أى مكان ، لأن إرادة الحياة الهائلة القوية لا تتوقف ولا تنكر من خلال موت الفرد .

« من يثقل عبء الحياة كاهله ، ومن يرغب في الحياة ويؤكد ها لكنه يمقت عذابها ، مثل هذا الانسان ليس أمامه خلاص يرجوه من الموت وهو لا يسدي لنفسه حقها من خلال الانتحار »[٣٩]

«ان الانتحار ينفى الفرد فحسب لا النوع . . . » وبالتالي فإن «الإفناء الإرادي للوجود الظاهرة المفرد هو عمل أحمق وعابث ، ذلك أن الشيء في ذاته يظل دونما تأثر تماماً كما يظل قوس قزح على حاله أياً كانت السرعة التى تتغير بها قطرات المطر التي تسانده . »[٤٠]

هنا يبدو أن ميتافيزيقا الإرادة تلك تتضارب مع الاستنتاجات الواضحة التى قد يتوقعها المرء في ضوء نزعته التشاؤ مية ، فالنزعة التشاؤ مية تتطلب مهرباً من بؤ س الوجود ، ولكن مثل هذا المهرب بالطريقة العادية والمنطقية الوحيدة أى من خلال الانتحار (أو حتى من خلال الموت الطبيعي) أصبحت مستحيلة نظراً لعدم قابلية طبيعتنا الحقة للإفناء . وربما استبد الخوف من الموت بشوبنهاور حتى أنه لم يستطع تصور الحل الواضح ، ورغب في إيجاد عذر لعدم اقتراف الانتحار وذلك من خلال إظهار أنه لن تكون له جدوى على أية حال .

---

* ابكتيتوس . . Epictatus. (٥٠ ـ ١٣٨) فيلسوف رواقي كان يدعو إلى الحرية الداخليةويرى أن السيد يمكن أن يكون عبداً لهواه ، وأن العبد يمكن أن يصبح حراً في استقلاله الروحي الداخلي ، والسعادة والشقاء مسألة إرادة داخلية ولا علاقة لها بتغير العالم ، ومن هنا كانت فلسفة ابكتيتوس احتجاجاً سلبياً للمقهورين ضد العبودية . (المراجع)

أيا ما كان الأمر فان شوبنهاور يؤكد أن ما يشكل طبيعة الإنسان الحقة ـ أي الإرادة ـ لا يتأثر بالموت ، ويعد «عدم قابلية طبيعتنا الحقة للإفناء» أحد الأعمدة التى يقوم عليها رد شوبنهاور المعقد على الموت :

«لما كان الإنسان هو الطبيعة ذاتها ، بل والطبيعة في أسمى مراتب وعيها الذاتي ، وإن كانت الطبيعة هي فحسب تموضع إرادة الحياة ـ فإن الانسان الذي استوعب وجهة النظر تلك قد يعزّى نفسه بصورة طيبة حينما يتأمل موته الخاص وموت أصدقائه وذلك من خلال الالتفات إلى الحياة الخالدة للطبيعة التى هى ما هو عليه هو ذاته»[٤١]

عدم قابلية «طبيعتنا الحقة» للإفناء :

يبدو مبدأ عدم قابلية«طبيعتنا الحقة» للإفناء بمثابة نزول على رغبة شوبنهاور الخاصة في الخلود الجزئى على الأقل ، وعلى أية حال فإنه يتسق تماماً مع تصوره للإرادة .

يبدأ شوبنهاور حجته مشيراً إلى أنه في أعماق كل منا ميل إلى الاعتقاد بعدم قابليتنا للإفناء ، فما من أحد يؤمن حقاً بموته الخاص أو على نحو ما عبر شوبنهاور «أن الانسان لا يستقبل الموت وهو في وعيه الحي»[٤٢] ، وهو يعتبر التفسير النفسي المحض القائل بأن هذه الخاصية الغريبة هي نتيجة للعادة أو للإذعان للحتمي تفسيراً غير مقنع .

إن التفسير يكمن فيما هو أعمق ، فهذا الشعور بأننا غير قابلين للإفناء (ووفقاً لما يقوله شوبنهاور فإن وجود معتقدات في كل العصور وعند جميع الشعوب ترتبط باستمرار وجود الفرد بعد الموت يؤكد شمولية هذا الشعور)يعكس بصورة صحيحة عدم قابلية طبيعتنا الحقة للإفناء ، وهذا «الوعي الداخلي الذي نشعر به لما جعلناه معرفة متميزة كاف لمنع فكرة الموت من تسميم حياة الموجود العاقل .» لكنه لا يحمي الفرد من «أن يتملكه الخوف من الموت وأن يحاول بكافة السبل الهرب منه حينما يتمثله لنفسه في حالة حقيقية محددة أو في خياله[٤٣] فحسب .

في مثل هذه الحالة يصبح من الضرورى وجود براهين أكثر صلابة ،

وشوبنهاور يتقدم ليعرض هذه البراهين ، لكن يتعين علينا أولا أن نقرر ما هو ذلك الشيء في أعماقنا غير القابل للإفناء ، يقول شوبنهاور إنه ليس وعيناً وليس نفسنا ، ذلك أن الوعي هو فحسب «ثمرة ونتيجة» حياة منظمة ، وليس هناك سبب يدفعنا إلى القول بأن الفردية كامنة في المبدأ الذي يهب الحياة ، ومن ناحية اخرى ، ليس هناك بالمثل ما يدفع إلى استنتاج انه بسبب توقف الحياة المنظمة فإن القوة التى أحدثتها حتى الآن قد أصبحت كذلك عدماً « تماماً كما أنه لا يمكن تخمين موت الغزّال من توقف عجلة الغزل» .(٤٤)

إن إلقاء نظرة عامه على الطبيعة يوضح بجلاء لا يعرف الخطأ أن الفرد لا يمكن أن يبقى بعد الموت في أى شكل أو أية صورة ، فنحن نرى في رحابها تجاهلاً كلياً للفرد ، ولكن أكانت الطبيعة الأم تعرض أطفالها لألف خطر إذا لم تكن تعرف أنهم حين يتهاوون فإنهم رغم ذلك يعودون الى حجرها ؟ إن الموت يحصد دونما هوادة ومع ذلك «فرغم الموت والتحلل لا يزال كل شيء هناك » .

يقول شوبنهاور إننا ، بالطبع ، إذا نظرنا إلى الفرد على أنه يخرج ساعة الولادة من العدم أو أنه يبدأ لحظة الميلاد ، فإنه يصبح حقاً عدماً عند الموت . لكن النظر إلى الفرد على هذا النحو هو أمر خاطىء ، ويمكن بسهولة أن نرى ذلك من خلال واقعة أن سمات الآباء تظهر في ذريتهم . وإذا كان من ا لحماقة الاعتقاد بأن القطة التى تعبث الآن في الفناء هي مماثلة تماماً لتلك التى كانت تلهو هناك منذ ثلاثمائة عام فإنه مما يفوق ذلك حماقة بحسب رأى شوبنهاور الاعتقاد بأن القطة الحالية مختلفة بصورة جوهرية وفي كل شيء عن تلك التى وجدت قبل ثلاثة قرون ، ورغم ذلك فإننا نعرف أن القطة الحالية قابلة للإفناء ، غير أن ما لايقبل الإفناء هو الفكرة أو المثال ـ أو بالمعني الافلاطوني ـ النوع الذي هو التموضع المباشر للإرادة التي لا تقبل التغيير ولا الفناء .

« إن الفكرة أو النوع هو ذلك الذي تضرب فيه إرادة الحياة جذورها بالفعل» ، وكما أن قطرات المطر تتغير وتظهر وتختفي باستمرار رغم أن قوس قزح الذي تدعمه يظل شامخاً في بهاء جليل دون أن يمسه التغير الدائم ، فكذلك الأمر بالنسبة لكل فكرة أى بالنسبة لكل نوع حيث يظل دونما تأثر بتغيير أعضائه الأفراد

، والأسود التى تولد وتنفق هى مثل قطرات الماء لكن « التأسد » أى فكرة الأسد هي مثل قوس قزح (٤٥) .

«إن مبدأ خلود الطبيعة العظيم هو الذي يسعى إلى تعليمنا أنه ليس هناك فارق هائل بين الرقاد والموت وأن هذا الأخير لا يفوق الأول في تعريضه وجودنا للمخاطر»(٤٦) .

«ان كون الذبابة التي تطن حولي الآن تمضى للنوم في المساء وتطن من جديد غداً أو تموت في المساء وفي الربيع تطن ذبابة أخرى خرجت من بويضة ، فإن ذلك كله هو في ذاته نفس الشيء . . . »

« واتفاقاً مع ذلك فإننا نجد الطبيعة المتحررة من وهم الفرد حريصة على الحفاظ على الأنواع بقدر ما هي لا مبالية بهلاك الأفراد . . . . »

والنقطة الأساسية في حجته هي أنه ليس هناك خلق من عدم ، وأننا إذا أكّدنا هذه الفكرة فان علينا أن نوافق كذلك على أن الموت هو النهاية المطلقة أى العدم .

«حقاً إن أكثر الأسس صلابة لخلودنا هو المبدأ القديم» : لاشيء يخرج من لاشيء ، وفي العدم لا شيء يستطيع العودة من جديد»
ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti…

«يؤدي افتراض أن الانسان خلق من العدم بالضرورة إلى الافتراض بأن الموت هو النهاية المطلقة» ذلك أن الافتراض بأن الإنسان ينشأ من العدم«ومع ذلك فإن له وجوداً فردياً لا نهاية له ووجوداً واعياً حقاً فيا يقود الموت الكلب والقرد والفيل إلى العدم هو شيء يرفضه العقل السليم بشدة ويتعين النظر إليه على أنه عبث محال» absurd. . . . . «(٤٧) .

وبالإضافة إلى عدم قابلية الأنواع للإفناء يرتد شوبنهاور إلى فكرة بقاء المادة غير أنه يعزو الى «التراب» الذي نعود إليه عند الموت خواصاً لا ترتبط به عادة ، فقد كتب يقول : «إن المادة من خلال عدم قابليتها للإفناء تضمن لنا عدم قابليتنا

للإفناء ، وسيقول أناس : « ولكن ماذا ؟ أينبغى أن يعد بقاء المادة الخام التى هى تراب محض ، دواماً لماهيتنا ؟ «ولكن أتعرفون هذا التراب ؟ أتعرفـون ما يمكن أن يفعله ؟ عليكم أن تعرفوا قبل أن تزدروه»[٤٨]

حتى الآن كان شوبنهاور يتحدث فحسب «من وجهة النظر التجريبية» ، من ثم فهو ينتقل إلى «الاعتبار الفلسفي الأصيل للعالم»[٤٩] وينظر إلى الموت في ضوء «المعرفة الفلسفية» وخاصة في ضوء إنجاز «كانت» الفلسفي العظيم أى التمييز بين الشيء في ذاته والظاهرة ونظريته القائلة بأن الزمن هو فحسب شكل إدراكنا للظواهر[٥٠] ، وفي هذه الأخيرة بصفة خاصة يعتقد شوبنهاور أنه وجد أقـوى تأييد لرؤيته القائلة بأن الموت لا يمكن أن يكون عدماً كلياً :

«إن أكثر الردود دقة فيما يتعلق بمسألة الوجود المستمر للفرد بعد الموت يكمن في مبدأ كانت العظيم عن مثالية الزمان»[٥١] .

يقرر كانت في الجزء الذي يحمل عنوان «الاحساس الترنسندنتالي» من كتاب «نقد العقل الخالص» أن « الزمان ليس تصوراً تجريبياً تم اشتقاقه من أى تجربة انه معطى قَبْلي . . . . apriori وهو شرط ذاتي بصورة خالصة لحدسنا الإنساني ، الزمان هو الشرط الصوري القَبْلي لكافة الظواهر أياً كانت»[٥٢] .

إن ما يؤكده «كانت» هو «الواقع التجريبي للزمـن أى شرعيتـه الموضـوعية بالنسبة لكل الموضوعات التي يمكن أن تصـل إلى حواسنـا » وكذلك « المثـالية الترنسندنتالية للزمان » التى تعنى «أننا إذا جردنا الزمان من الظـروف الـذاتية للحدس الحسي ، فإنـه يغـدو لاشيء ولا يمـكن أن يُعـزى إلى الموضوعـات في ذاتها . . . » .

وإذا شئنا استخدام أبسط التعبيرات لقلنا إن الزمان بداخلنا ، حتى وان كان المرء يتعين عليه ليقول هذا أن يهمل ضرورة التمييز بين الزمان باعتباره صورة كل ضروب الحدس والزمـان بوصفـه صورة للنشـاط الـذي يضـم معـاً كافـة التمثلات ، والزمان باعتباره صورة للتقبل والزمان باعتباره صورة للتلقـائية ، بوصفه صورة لمحتويات الوعي وبوصفه شرطاً للوعي . وإذا لم يكن كانت بالغ

الوضوح في برهانه ، فإنه واضح للغاية فيما يتعلق بما يرغب في البرهنة عليه : إن العقل البشري «ينتج» أو «يبرز» «الزمان» .

ويبدو الاستنتاج الذي يتعين الوصول إليه من هذه النظرية جلياً بالنسبة لشوبنهاور : فوجودنا في الزمان هو مجرد صورة لوجودنا الماهوي ، وليس الموت إلا النهاية في ا لزمان لظواهر محصورة في نطاق الزمان ، أما الإنسان من حيث هو شيء في ذاته فهو خارج الزمان ، أو لا زمان له . . . .Timeless أو أزلي . . . . Eternal ، لأنه بالنسبة للشيء في ذاته ليست هناك نهاية في الزمان ، وتفقد كلمة الزمان معناها ، وبالطبع :

« ان نهاية الشخص حقيقية شأن بدايته ، وبالمعنى ذاته الذي لم نكن به موجودين قبل الميلاد فإننا لا نعود موجودين بعد الموت ، غير أنه لا يمكن من خلال الموت إفناء أكثر مما أنتج من خلال الميلاد . . . ولكن المعرفة التجريبية بأسرها تقدم لنا الآن فحسب الظواهر ، من ثم فإن الظواهر وحدها مندرجة في العملية الزمانية الخاصة بالمجيء للوجود والانقضاء ولا يندرج فيها ذلك الذي يتجلى في الظواهر أى الشيء في ذاته ، وبالنسبة للشيء في ذاته فإن معارضة الظهور إلى الوجود ليست موجودة على الإطلاق لكنها هنا تفقد معناها ومغزاها»(٥٣) .

إن مفاهيم التوقف والاستمرار لا تطبق إلا على الظواهر فحسب ، وبالتالي فإن بمقدورنا أن نقول عن ماهيتنا الحقيقية إنها تستمر بعد الموت لأن القول بأنها تفنى هو قول مضلل . لكن بوسعنا كذلك أن نقول إنها تفنى لأن تأكيد استمرارها هو تأكيد زائف ، وكل قضية صحيحة كالأخرى تماماً .

غير أنه إذا أنكر المرء كلا من المحمولين ، ليسا معاً وإنما كل على حدة ، فإنه يبدو كما لو أن عكس المحمول الذي يجرى نفيه في كل حالة إنما يجري تأكيده ، ويقول شوبنهاور إن الأمر كذلك فحسب لأن هناك كميتين غير قابلتين للقياس بالوحدات ذاتها تجرى المقارنة بينهما ، ذلك أن المشكلة تنقلنا إلى ساحة يتّم فيها إلغاء الزمان ، ومع ذلك تتساءل عن سمات زمانية هي بالتالي « من غير الصحيح بالقدر ذاته أن تُعزى إلى الذات أو تُنفى عنها ، وذلك يعنى تماماً أن المشكلة تتجاوز خبرتنا ومعارفنا ، وبهذا المعنى يظل الموت لغزاً » .(٥٤)

بيد أن ما يمكننا القيام به هو التمسك بالتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته ، والتأكيد على أن الإنسان قابل للإفناء كظاهرة ،ولكن طبيعته الحقة لا تتأثر بهذا الفناء ، وبتعبير آخر ان ماهية الإنسان التى لا يمكن الحديث عنها بوصفها مستمرة وذلك بسبب عدم قابلية مفهوم الزمان للتطبيق عليه ـ لا يمكن أن تهلك . فبالنسبة للإرادة «الحياة يقينية وبالنسبة للحياة الحاضر يقيني» ، وهكذا فإننا نصل إلى مفهوم «عدم القابلية للإفناء دون استمرارية» ولكن مثل هذا المفهوم هو تجريد فحسب لا يمكن تصوره(٥٥) . غير أن شوبنهاور يذكرنا بأنه لا يساير خط كانت حينما ينكر هذا الأخير إمكانية معرفة ما قد يكون عليه الشيء في ذاته ذلك أن الشيء في ذاته هو الإرادة وكذلك الإنسان ، والإنسان باعتباره كذلك يظل دونما تأثر بنهاية الزمان ، ومفهوم التوقف يمكن ان ينطبق على جانبه الظاهري فحسب أما جوهر الإنسان الحق فيظل قائماً مؤكداً وجوداً لا يمكن أن تطبق عليه مفاهيم البداية والاستمرار .(٥٦)

ان مبدأ عدم قابلية وجودنا الحق للإفناء يعلمنا أن كلا منا هو « شيء يفوق مجرد كونه شيئا خلق من عدم عن طريق آخر منذ وقت مضى ، ومن هذا ينبع التأكيد بأنه إذا كان الموت يضع نهاية لحياته فإنه رغم ذلك لا ينهى وجوده»(٥٧) ويقول شوبنهاور إن هذا هو ما كان يعنيه سبينوزا حينما قال إننا نحس ونعرف بأننا خالدون ، غير أننا إذا ما كان بمقدورنا أن نفكر في أنفسنا باعتبارنا دونما بداية وخارجين عن الزمان ، عندئذ فحسب يغدو بوسعنا أن ننظر إلى أنفسنا بوصفنا قابلين للإفناء ، ومع ذلك فهناك الشعور المقلق بأننا نفني ولكن العالم يستمر ، هنا أيضاً يساعدنا إدراك أننا متوحدون مع العالم وأن جوهره الداخلي هو الإرادة في قهر خوفنا ، فأهوال الموت التي تضرب جذورها في الافتراض الزائف القائل بأن الأنا المنتمية لي تختفي هي بلا أساس تماماً ،«فالجوهر الداخلي للأنا حاملة الذات التي في حضورها وحده يوجد العالم (ويفنى) تظل باقية(٥٨) .

ولفظة « أنا » هنا هي « الالتباس الاعظم » ذلك انه « وفقاً للكيفية التى أفهم بها هذه الكلمة بوسعى أن أقول (الموت هو نهايتي التامة) لكن بمقدورى كذلك أن أقول « إن هذا الوجود الظاهري الشخصي المنتمى لي هو جزء ضئيل بلا انتهاء ـ من طبيعتي الحقة تماماً على نحو ما اني جزء ضئيل بلا انتهاء من العالم »(٥٩) .

هكذا فاننا حين نعايش الخوف من الموت فإننا نرى مشهداً غريباً ، كلا بل « مشهداً هزلياً على وجه التقريب يخاف فيه سيد العالم أن يفنى ، أن ينحدر نحو هاوية العدم الأزلي بينما في الواقع كل شيء يفيض به وليس هناك مكان لا يوجد فيه . . . ذلك أن الوجود ليس هو الذي يحمله وإنما هو ـ سيد العالم ـ الذي يتملك ناصية الوجود »[٦٠] .

إذن فعلاج الخوف من الموت بالنسبة لمن يعشقون الحياة هو معرفة أن الزمان هو فحسب « صورة لحدسنا » وأن « طبيعتهم الحقة » غير قابلة للافناء :

« ان رجلا يستوعب تماماً الحقيقة التي طرحناها بالفعل ، ولا يعلم من تجربته الخاصة أن المعاناة الدائبة هي أمر جوهري للحياة ، ويرضى بها كل ما يرغب فيه بالنسبة للحياة أن تدوم للأبد أو تكرر ذاتها مجدداً ويبلغ عشقه للحياة من العظم أنه يقبل طائعاً فرحاً كافة المشاق وضروب البؤس . . . مثل هذا الرجل لن يكون لديه ما يخشاه ، فسينتظر مسلماً بالمعرفة التي أعطيناه إياها في لامبالاة الموت الذي يسرع إليه مقبلا على أجنحة الزمان ، وسينظر اليه باعتباره وهماً وشبحاً عاجزاً لا سلطان له عليه ذلك انه يعرف أنه هو ذاته الإرادة التي ليس العالم بأسره الا تموضعا لها ونسخة منها وأنه بالتالي سيكون دائما على يقين من الحياة ومن الحاضر كذلك وهو الشكل المتميز والوحيد لظاهرة الإرادة وعلى هذا النحو فإنه لن يخشى الموت بأكثر مما تهاب الشمس الليل »[٦١] .

إنكار الإرادة :

ماذا عن أولئك الذين لا يمكنهم تحمل الحياة ويرغبون في الموت كخلاص من الألم والمعاناة ؟ إن الموت على نحو ما رأينا بالنسبة لهؤلاء ليس مهرباً والانتحار ليس حلا ، فحيث إن طبيعتنا الحقة ليست قابلة للافناء فإن الانسان يمكنه أن ينهي حياته ولكنه لا ينهي إرادة الحياة :

« الانتحار ظاهرة قوامها التأكيد القوى للإرادة ، ذلك ان جوهر السلب يكمن في هذا ، فمباهج الحياة هي التي تتجنب لا أحزانها ، والمنتحر يريد الحياة ولا يثير سخطه إلا الظروف التي فرضت نفسها عليه ، ومن ثم فإنه لا يتخلى عن إرادة الحياة وانما عن الحياة فحسب[٦٢] . . . »

إن ارادة الحياة مسئولة عن الحقيقة القائلة : بأن « كل فرد . . . يهتم بوجوده ورفاهيته قبل كل شيء آخر ، وهو ، في الواقع على استعداد للتضحية بكل شيء آخر من أجل هذا ، بل على استعداد للقضاء على العالم للإبقاء على ذاته . . . لوقت أطول وإن كان قصيراً ، وهذا الاتسعداد هو الأنانية... Egoism التي هي أمر جوهري بالنسبة لكل شيء في الطبيعة (٦٣) .

وفي الإنسان تبلغ الأنانية أعلى درجاتها وتجلب الصراع بين الأفراد « في أشد صوره هولا » ، ولكن في الوقت نفسه وعلى الصعيد الإنساني تتمتع الأنانية بالتعقل وتسعى إلى النجاة من تبعاتها الشريرة التي تنقلب على ذاتها والآن ينشد كل إنسان رفاهية الجميع لأنه يرى أن رفاهية الخاص تندرج فيها . أضف إلى ذلك أن « لكل انسان منذ ميلاده فصاعداً بالإضافة إلى أنانيته الطبيعية تعاطفا مع معاناة الآخرين التي تتناقض بالفعل مع النظام الطبيعي للأشياء » (٦٤) .
وحين يصل الإنسان إلى معرفة أن وجوده (كفرد) هو « انقضاء دائب ونضال بلا طائل وصراع داخلي ومعاناة متواصلة» فانه في الحال «يرى حيثما تطلع معاناة الإنسانية ومعاناة الخلق الحيواني وعالماً ينقضي . . . فلماذا يؤكد الآن ومع مثل هذه المعرفة بالعالم هذه الحياة عبر أعمال الإرادة الدائبة وبالتالي يرتبط بها باحكام أكبر ؟ » هكذا فإن التأثير المترابط للمعرفة بأن الحياة والعالم حافلان بالمعاناة و«معرفة طبيعة الشيء في ذاته . . . يصبح اختياراً أكثر هدوءاً من كافة الاختيارات ، وتشيح الإرادة الآن عن الحياة وتأخذها الرعدة إزاء المسرات التي تتعرف فيها على تأكيد الحياة ، وهكذا يصل الإنسان إلى حالة الزهد الاختياري ، والاستسلام ، واللامبالاة الحقة ، والتجرد الكامل من الإرادة » (٦٥) . وهكذا فإن الذهن هو الذي« يمنح الإرادة المعرفة التي بناء عليها تنكر وتلغى ذاتها » (٦٦) . وعلى هذا النحو فإن « التوقف المؤقت لكل اختيار والذي يحدث حينما نسلم أنفسنا إلى التأمل الجمالي Aesthetic Contemplation كذات محض للمعرفة متجردة من الإرادة . . . » قد يصبح دائما (٦٧) .

غير أن « انكار الإرادة . . . لايمكن تحقيقه عنوة من خلال القصد والتصميم وانما ينطلق من أعمق علاقات المعرفة والاختيار في الإنسان ، وبالتالي فإنه يحل فجأة كما لو كان آتيا من الخارج على نحو عفوى ، وذلك هو السبب في أن المسيحيين يصفونه بأنه عمل من أعمال اللطف الإلهي... Grace » (٦٨) .

وحين يتحقق إنكار الإرادة فإن الزهد أى « التحـطيم المقصـود للإرادة عن طريق رفض ما هو مقبول وانتقاء ما هو غير مقبول « تجرى ممارسته من قبل ذلك الذي حقق إنكار الإرادة لكي يتمكن من الدوام فيها » (٦٩) ، وفي الزهد كذلك يجد شوبنهاور الحل القاطع لمشكلة السيطرة على الخوف من الموت :

« إذا ما حل الموت أخيراً وهو ما يُنهي هذا التجلى لتلك الإرادة التي فنى وجودها هنا عبر الانكار الحر لنفسها باستثناء النزيل الضعيف وأعنى به حياة البدن ، فإنه يلقى ترحيبا بالغاً ويستقبل بسرور كخلاص طال التوق اليه ، والحياة هنا ليست كما في الحالات الأخرى مجرد تجل ينتهي بالموت ، لكن الطبيعة الداخلية ذاتها تلغى وقد كانت موجودة هنا في التجلى فحسب وبدرجة واهنة للغاية ، وهكذا تتحطم هذه الرابطة ، وبالنسبة لمن ينتهي على هذا النحو فأن العالم ينتهي كذلك »(٧٠) .

وعند هذه النقطة يثور السؤ ال الآتي : كيف يكون إنكار الارادة التي تتمثل سمتها الاساسية في « الاثبات » ـ ممكنا على الاطلاق ؟ إن شوبنهاور نفسه يدرك أن « إنكار الإرادة لا يتسق مع التفسير السابق للضرورة » ، وتتمثل إجابته في أن « الارادة » « حرة » . إن الاثبات والإنكار هما عملان متعارضان لنفس الإرادة التي تعد قدرتها على القيام بهما معا الحرية الوحيدة الحقة » (٧١) والقول بأن الإرادة بما هي كذلك حرة « ينبع من واقع أننا نراها بوصفها الشيء في ذاته » (٧٢) ولكن الحق أن الحرية الحقيقية . . . تنتمي إلى الإرادة باعتبارها الشيء في ذاته وليس إلى تجلياتها التي يعد شكلها الجوهرى في كل مكان . . . نطاق الضرورة » (٧٣) . ولكن بما أن الارادة ذاتها تقع « وراء السببية » فإنه من المستحيل علينا حتى أن نتساءل عن السبب في هذا التغير من الإثبات إلى الانكار ، وهكذا فإن قناعاً من الغموض يحيط بهذه المشكلة الخاصة بسبب أن الإرادة إما أن تؤ كد أو تنكر نفسها وأنه ما من يد بشرية سيكون بمقدورها أن ترفع هذا القناع ، ويقتبس شوبنهاور عن مالبرانش في شيء من الاستحسان قوله إن « الحرية سحر ملغز » ويقول هو نفسه إن « حرية الإرادة هى على وجه الدقة ما يدعوه المتصوفة المسيحيون بعمل اللطف الإلهي والميلاد الجديد » (٧٤) .

إن الموت ذاته هو « لحظة التحرر من أحادية الفردية التي ليست الجوهر الداخلي لوجودنا وإن كان يتعين النظر إليها باعتبارها نوعاً من الانحراف عنه ،

والحرية الأصلية الحقة تعود إلينا في تلك اللحظة التي يمكن أن نسميها استعادة الوضع السابق . . . . restitutio in integram (٧٥) . ففي الموت نعود إلى وضعنا الأصلي ، وضع الشيء في ذاته ، وحينما يفنى وعينا وذهننا في غمار الموت فإننا نوضع فحسب موضعاً مجهولا ، لكن ذلك لايعني انه سيكون وضعاً غير واع تماماً وإنما بالأحرى وضعاً أسمى إذ في ظله يختفي الانفصال بين الموضوع والذات .

وتكشف فلسفة شوبنهاور عن مواضع تشابه مع فلسفتي برونو واسبينوزا ، وقد كان شوبنهاور يدرك ذلك فكتب يقول : « إن فلسفة برونو وكذلك فلسفة اسبينوزا قد تقود أي شخص لم تهز اقتناعه أخطاؤهما وضروب قصورهما إلى وجهة النظر هذه » (٧٦) . ويؤكد شوبنهاور بصفة خاصة قربه من مذهب وحدة الوجود... Pantheism الذي قال به اسبينوزا ، ويقول إن فلسفته تربطها بفلسفة اسبينوزا العلاقة ذاتها التي تربط العهد الجديد بالعهد القديم ، « إن ما يشترك فيه العهد القديم مع العهد الجديد هو نفس الإله الخالق ، وبنفس الطريقة يوحد العالم عندي كما يوجد عند اسبينوزا من خلال قوته الداخلية وعبر ذاته ، ولكن في حالة اسبينوزا فإن الجوهر الأزلي أي الطبيعة الداخلية للعالم التي يسميها هو نفسه بالله هي كذلك فيما يتعلق بسمتها وقيمتها الأخلاقية يهوه . . . Johavah الإله ـ الخالق ، الذي يعجب بخلقه الخاص ويجد أن كل شيء حسن جداً . . واسبينوزا لم يحرمه من شيء الا من الشخصية ، وهكذا فيما يقول هو نفسه فإن العالم وكل ما فيه رائع وعلى نحو ما ينبغي أن يكون ، وبالتالي فليس على الإنسان أكثر من أن يحيا ويعمر ويحافظ على ذاته . . بل إنه يبتهج في حياته طالما هي مستمرة . . . وبالتالي فإنها نزعة تفاؤلية . . ومن ناحية أخرى ففي حالتي ليست الإرادة أو الطبيعة الداخلية للعالم بأى حال يهوه وإنما هي المخلّص المصلوب أو السارق المصلوب » (٧٧) .

ويعترف كذلك بدينه الكبير للبوذية : « إن الحقيقة العظيمة التي جرى التعبير عنها هنا » ـ أي في فلسفة شوبنهاور ـ « لم تكن أبداً معترف بها تماماً . . وتقترب من الحقيقة . . الموجودة في البوذية » (٧٨) .

وهو يروى أنه عندما كان شابا في السابعة عشرة من عمره كانت « تسيطر عليه

أحزان العالم على نحو ما كانت تسيطر على بوذا في شبابه عندما شاهد المرض والشيخوخة والألم والموت » (٧٩) وحينما ألم بالفلسفة الهندوكية وجد أن « الهنود قد تعلموا منذ زمن طويل درس الطبيعة الذي يوضح أن الموت هو التأنيب العظيم الذي تتلقاه إرادة الحياة أو بتخصيص أكبر الذاتية الأنانية ... Egoism التى هي أمر جوهري لإرادة الحياة - تتلقاه عبر مسار الطبيعة وقد يُنظر اليه باعتباره عقاباً لوجودنا . . . إننا في قاع شيء لا ينبغي أن يكون ، من ثم فإننا نكف عن أن نكون » (٨٠) لكننا إذ نختفي كأفراد نظل ماكثين في الكل العظيم « وعلى الرغم من الزمان والموت والتحلل فإننا لا نزال جميعاً معاً » (٨١) .

هل هذا هو نوع الخلود الذي يتوق إليه معظم الناس ؟ يذهب شوبنهاور إلى أن الأمر ليس كذلك :

« طبيعة وجودنا التي لا تفنى يمكن البرهنة عليها بيقين ، ولكن من الصحيح أن هذا لن يرضي المطالب التي غالباً ما تثار حول براهين وجودنا المستمر عقب الموت كما أنه لن يضمن العزاء المتوقع من مثل هذه البراهين ، ورغم ذلك فإنه يظل شيئاً قائماً ، ومن يخش الموت كعدم مطلق فليس بمقدوره أن يزدري اليقين الكامل بأن أعمق مبادىء حياته يظل دون أن يمسه الموت » (٨٢) .

وهو يذكّر أولئك الذين لا يرضيهم مثل هذا الخلود بأن :

« الرغبة في أن تكون الفردية خالدة تعني حقاً التطلع الى دوام الخطأ بلا انتهاء ، فكل فرد هو في أساسه خطأ فحسب ، خطوة زائفة ، شيء كان من الأفضل ألا يكون ، بل شيء يعد خروجنا منه هو الانتهاء الحقيقي للحياة » (٨٣)

وما أن ندرك أن الإنسان لم يوجد ليكون سعيداً وأن « المعاناة هي بجلاء المصير الحقيقي للإنسان » (٨٤) وأنه « يتعين النظر إلى الموت باعتباره الهدف الحقيقي للحياة » (٨٥) فإن الموت يمكن أن يتقبل لا بتجلد فحسب وإنما بابتهاج . فالموت هو الهدف الحقيقي للحياة لأنه « في لحظة الموت فإن كل ما تقرر حول مسار الحياة بأسرها ليس الا إعداداً ومقدمة فحسب » و « الكفاح الذي تجلى في الحياة على نحو عابث وعقيم ، ومتناقض مع ذاته تعد العودة من رحابه خلاصاً » (٨٦) غير أنه من الأمور الهامة أن ندرك أن « اللاشيء » الذي يبقى (؟)

بعد الإلغاء الكامل للإرادة » حينا « يصبح عالمنا الحقيقي تماماً بكل شموسه ومجراته لا شيء » [٨٧] ليس بالنسبة لشوبنهاور لا شيء حقاً ، فهو يقول إن العالم هو تجل للإرادة التي تؤكد ذاتها ، ولكننا لا نعرف تجلى الإرادة التي تنكر ذاتها ، وهذا يتضمن القول بأن هناك مثل هذا التجلى ،وعلى الرغم من أن « طبيعة الأشياء قبل وفيا وراء العالم ، وبالتالي فيا وراء الإرادة ليست موضع بحث » فإنه يضيف قائلا أن « العالم لا يملأ كافة احتمالات الوجود بأسره وانما في غمار ذلك كله ، يظل هناك مجال كبير لما نشير إليه بالسلب على أنه إنكار لإرادة الحياة »[٨٨] .

وعلى نحو ما يشير شوبنهاور ، فإن الموضوع الرئيسي لكتاباته الفلسفية كان « تقديم تلك الفكرة الواحدة »[٨٩] أى أن عالم المعاناة والموت هو شيء حقيقي على صعيد نسبي فحسب وأنه ليس التعبير الحق والنهائي عن طبيعة الأشياء »[٩٠] . وبالنسبة لأولئك الذين أقنعتهم حججه، فإن فلسفته تجلب العزاء لأولئك الذين يعانون مما أسيئت تسميته « بالحس المأساوي للحياة » أى الشعور الرهيب بأن الموت يعلن عبث الحياة .



فويرباخ : ينبغي ان تعاش الحياة بكامل امتلائها رغم الموت

ليس النصح القائل بأننا لا ينبغي أن ندع حماسنا للحياة تثبطه الحقيقة القائلة بأنه « ليس هناك علاج للموت » في حالة فويرباخ أمرا يتعلق بحيوية متدفقة تتجاهل على نحو مريح فناءنا ، فقد كان فويرباخ طوال حياته مهتما بالموت وبمشكلة الخلود ، وكتاباته الأولى والأخيرة تتناول هذه القضايا[1] والقيام بالبحث عن الكيفية التي استطاع بها أن يجمع بين الفرح بالحياة والوعي بالموت وأن يؤكد الحياة في الوقت الذي يذعن فيه مبتهجاً للموت ، وما اذا كان الآخرون قادرين على أن يحذوا حذوه هو أمر أكثر الحاحاً اليوم ، حيث إن الفزع من الكف عن الوجود يسم حياة عدد غير يسير من الناس ، ويستشعر الكثيرون بعمق الحاجة إلى التوافق مع الموت باعتباره فناء كليا .

ويبدو فويرباخ في كتابه الأول « تأملات في الموت » واقعاً إلى حد كبير تحت تأثير هيجل ، وذلك على نحو يتجاوز كثيراً ما يرغب في الإقرار به . ويبدأ على نحو مميز بتناول « المغزى الأخلاقي للموت » ويقول إن كل الأعمال الإنسانية يمكن أن تشتق من الحب « الانسان يحب ولا بد له من أن يحب » وهو يصبح إنساناً حقاً أي كائناً أخلاقياً حقاً حينما ينفض عنه أنانيته الطبيعية ، ويتغلب على وجوده الساعي إلى ذاته ، ويستسلم لوجود الآخرين ، وكلما أوغل المرء في هذا المعراج ازدادت إنسانيته ، والحياة الأسمى أي الحياة في الدين والفكر والاخلاق إنما هي حياة يتخلى فيها المرء كلية عن ذاتيته الزائفة ، ولكن « بالإرادة ذاتها التي تريد بها الحب والحقيقة فانك تسبب الموت » ، ذلك أن الحب لن يكتمل إذا لم يكن هناك موت فالموت التضحية الأخيرة والبرهان النهائي على الحب ، والإنسان يغدو ذاته الحقه مرة واحدة ، وهو يصبح كذلك في لحظة اللاوجود ، ومن ثم فإن الموت ـ ولانه يكشف على وجه الدقة النقاب عن الذات الحقيقية للإنسان ـ هو في

الوقت نفسه تجلي الحب [٢] .

لكن الحب يفترض مقدما وجود الحرية ، وإن كان فويرباخ يفترض أن هناك نوعاً من التناسق الأزلي أو « الوحدة السرية والحميمة » بين ارادة الانسان الحقة والطبيعية وأن الضرورة في الطبيعة تناظر حرية الفعل للإنسان بحيث إن السلب الداخلي يناظر سلباً يقع في المجال الطبيعي . والموت باعتباره ظاهرة طبيعية هو كذلك تضحية التكفير الأخيرة والدفاع الأخير عن الحب ، وأولئك الذين ينظرون إلى بعد أعمق يعرفون أن « الموت لا يبدأ بالموت الطبيعي وإنما هو يختتم وينتهي به » . فالموت الطبيعي لا يعدو أن يكون « زفرة للموت الداخلي والمحتجب » وهذا الموت الأسير والمحتجب إنما يطلق سراحه في الموت « الخارجي » أي الموت على نحو ما تدركه حواسنا حيث إن ذلك الموت للذات هو الحب [٣] .

ولكن لماذا إذن تموت الحيوانات والنباتات ؟ إن ذلك يرجع فحسب إلى أن البشر يموتون ، فالموت البشري هو سبب موت الكائنات الحية الأخرى حيث إن موت الكائنات المحبة حقاً والأخلاقية صدقاً هو سبب موت تلك الكائنات التي يتميز حبها بأنه محدود . فالأسمى هو دائماً سبب الأدنى : « من الأسمى يهبط الإنسان بالموت ويصبه في الخليقة » .[٤]

ووفقا لما يقوله فويرباخ فإن للموت علة وسبباً وأصلاً ميتافيزيقيا ونفسياً وعضوياً .

والعلة الأولى غير المحددة واللامتناهية للموت هي اللامتناهي أي الله ، أما العلل المحددة والمتناهية فهي الزمان والمكان والحياة . والسبب المحدد واللامتناهي هو العقل والروح والوعي [٥] . ويذهب فويرباخ إلى القول بأن الأساس التأملي والميتافيزيقي للموت يصبح جلياً حينما ندرك أن ذلك الذي يعرف بصورة شائعة باعتباره الموت إنما يفترض مقدماً موتاً يعلو على الزمان ، ويعلو على الحس . وحتى إذا كان المرء لا يتمتع بأية معرفة بالله فإنه يعلم على الأقل أن الله

غير محدود وأنه الوجود اللامتناهي ، ولكي يجعل المرء الله موضوعاً للروح فإن عليه أن ينفي كل القيود والحتميات ، لكن ضرورة سلب كل ما هو متناه للوصول إلى فكرة اللامتناهي تلك إنما تضرب جذورها لا في الإنسان بل في الموضوع ذاته ، ولأن اللامتناهي ذاته هو سلب المتناهي فإن التجريد الذي يقوم به الإنسان والذي ينجح من خلاله في خلق فكرة اللامتناهي لا يعدو أن يكون فحسب تقليداً لهذا الذي يقوم به اللامتناهي ذاته .

« ومن ثم فالبطلان الحق والصحيح للمتناهي هو اللامتناهي ذاته ، وكون الأشياء متناهية بالفعل وكونها تتغير وتفنى إنما يقوم فحسب على الوجود الحق اللامتناهي . . . . وعبر اللامتناهي وحده وفيه يغدو المتناهي متناهياً ويكمن البطلان أي موت المتناهي : والموت « المحسوس » ، إن صحّ التعبير ، هو الصوت الذي به يعبر الشيء الفاني ويعلن عن موته الفائق للطبيعة ، إنه النور الذي يضيء ويكشف الموت السري والمحتجب وما لا يضم اللامتناهي بين جوانحه لا يمكن ان يموت »[٦] .

هكذا فإن الرغبة في شيء ما بعد الموت هي خروج صارخ على القاعدة ، ذلك أن المرء يموت على وجه الدقة لأنه قد توافر بالفعل قبل الموت كل ما يمكن للمرء أن يتصور أنه قادر على الحصول عليه بعد الموت ، فالموت لا يحل بسبب النقص أو المسغبة ، وإنما بسبب الوفرة والامتلاء .

إن كل ما يوجد خارج الإنسان ، وكل ما يميزه باعتباره مختلفاً عنه في ظل التصور العام للطبيعة هو نقاط تقييد وسلب للإنسان ، وكل اصطدام بشجرة أو بحائط إنما هو ارتطام بالموت ، أو بالحد ، أو بنهاية الوجود . ولا يتعين على المرء أن يمشي في مقبرة لكي يصبح واعياً بتناهيه ، فكل موضوع خارج ذات المرء ينقل إليه هذه الرسالة ، وكل دفعة في ضلوعه وكل ضغط يتلقاه من خارجه هو تذكرة بالموت . . . . Memente Mori ، ولو لم تكن هناك موضوعات لكانت الذات بلا حدود ، ولا متناهية وبالتالي خالدة بذاتها . . Per se ، وذلك يصل بنا إلى

السبب العضوي للموت ، فالشخص المعاين أي ذلك الذي هو في ماهيته محدود ومحدد ، إنما يوجد لوقت معين فحسب ، وفي هذه الحياة المحددة زماناً يغدو المرء هذا الشخص العيني وحينما تتوقف هذه الحياة يكف المرء عن أن يكون ذاته . أضف الى ذلك ان القول بأنني أنا ذلك الفرد العيني إنما يكون له معنى فحسب حينما يعني أنني أمتلك حساسية أو رهافة الحس . . . sensibility والزمان لا ينفصل عن الحساسية ورهافة الحس . وعندما يتوقف فإن الحساسية ومعها الفردية تتوقفان عن الوجود .(٧)

هكذا فإن الفرد كائن متعين في الزمان والمكان ، وهو فرد فحسب على هيئة جسم عيني . وليس هناك شيء وراء هذا الجسم العيني « إن نهاية جسمك هي نهايتك العينية » . والنفس لا تصبح نفساً بدون جسم تماماً كما أن السيد لا يصير سيداً بدون العبد ، فهي ترتبط به ارتباط النار بالوقود ، فالجسم هنا هو الفتيل وغذاء النفس .(٨) وانفصال الجسم عن النفس ووجود هذه الأخيرة خارج الجسم إنما يمكن أن يعني شيئاً واحداً : أن النفس مختلفة عن الجسم بالطريقة ذاتها التي يختلف بها التفكير عن العقل وإلا لتعين علينا أن ننظر إلى علاقة الجسم ـ النفس باعتبارها شيئاً مكانياً كما لو كانت النفس ذاتها تشغل حيزاً ، ومن ثم فإن الاعتقاد في الخلود بقدر ما يتمثل الخلود في صورة النفس وهي تغادر حقاً الجسم هو « جنون نظري »(٩) .

وأياً ما كان سبب حياة المرء ومبدؤها فإنهما أيضاً سبب موته ومبدئه ، والمكان والزمان هما تأكيدان لحياة المرء وهما سلبان كذلك لها ، فالإنسان يبدأ في المكان والزمان ولكنه ينتهي فيهما أيضاً ، ولكن الموت في المكان والزمان إنما يعطي فحسب عبر الحواس بحيث إن الأسس العضوية للموت هي مجرد نتائج ومظاهر وأسس وسيطة وليست مطلقة ، وبالتالي فإن أولئك الذين يرتضون هذه الأسس باعتبارها الأسس النهائية والحقيقية هم تجريبيون وماديون وطبيعيون لا غير . وحينما تؤكد المثالية حقيقة الخلود في معارضة مثل هذه المادية فإن الأخيرة لا يمكن أن تفندها لأنهما معا تعكسان حقيقة تقوم فحسب على التجربة الحسية . والنهاية

الحقة للفرد تمتد إلى ما وراء الموت الذي تكشفه الحواس « ان السبب الحقيقي لموت الفرد هوالعقل » .(١٠)

ان العقل والوعي والروح ، كل ذلك هو الأساس الثالث للموت ، فالروح هي الحد لكل ما هو حسي ، ويمكن ان تصبح في ذاتها وعبر ذاتها موضوعها الخاص ، فهي كلية . وما كان بالنسبة لشوبنهاور وحدة وكلية الإرادة هو في هذه المرحلة الباكرة من تفكير فويرباخ وحدة الروح « انك متوحد مع الوعي لأنك واع ومتوحد مع التفكير الذي يتوحد فيه كل شيء باعتباره مفكراً ، وأنت أيها المؤسس ، انك تنحل في الروح « والذات الحقة والأعمق غورا تدرك ذاتها بحسبانها روحاً » والموت هو الإدراك الخارجي لهذا الانحلال الروحي « والروح ، الوعي ، العقل مستقلة عن الشخص المتعين أي الفرد المتعين ، وكما تتغاير الألوان وتختفي وتنقضي كذلك فإن الأشخاص المتعينين يفنون ، وذلك أنهم هم انفسهم ليسوا ذاتية خالصة واعية بذاتها وإنما هم فحسب موضوعات هذه الذاتية ، غير أن الموت لا يعدو أن يكون شيئاً آخر غير الفعل الذي عبره تتنحى الذوات عن « مبدئها » ـ أي عن الذاتية ـ وتصبح مجرد موضوعات ، وما يعرف الصيرورة هو وحده الذي يمكن أن يموت . والقول بأن الموت قانون للطبيعة هو قول سطحي ، لأنه حيثما لا توجد روح ولا حرية لا يوجد موت ، فالموت يفترض الروح مقدما » .(١١)

فالإنسان لا يموت إلا لأنه كائن حر ومفكر واع ، وهنا يبدو فويرباخ غارقاً في التراث المثالي الذي سرعان ما سيتنكر له بعد قليل . وقد بدأ ـ على نحو ما فعل شوبنهاور قبله ـ بالانسان الذي يتميز عن كل الكائنات الحية الأخرى بقدرته على أن يصبح موضوعه الخاص ، فهو ذات وموضوع في آن معاً ، وهو عارف وموجود ، وكلما زادت روحانية الإنسان اتسع نطاق حريته وسما رقيه على وجوده الفزيقي .

والنتيجة التي توصل إليها فويرباخ هي أنه لا الخلود ولا الموت على نحو ما

يفهمان عادة حقيقيان : « لا يغدو الموت موتاً حقاً ومؤلماً إلا قبل وقوعه وليس في غمار هذا الوقوع فالموت أشبه بوجود الشبح او الطيف بحيث إنه لا يوجد إلا عند لا وجوده ، كما أن لا وجوده يعني وجوده». ومن الجلي أن هذه العبارة تختلف عن قول أبيقور الشهير ، ويمضي فويرباخ إلى القول بأن « الموت ليس شيئا في ذاته ، لا شيء ايجابياً ومطلقاً ولا حقيقة له إلا في تصور الإنسان ، وحينما يقارن المرء فحسب بين الكائن الميت وذلك الذي كان حياً ذات يوم » . ومن خلال هذه المقارنة نعزو للموت على نحو خاطىء ، وجوداً مستقلاً ونفكر فيه خائفين ومرتعدين باعتباره دماراً قاسياً يتعرض له الموتى ، لكن الموت هو :

« موت بالنسبة للأحياء فحسب ، إنه ليس فناء مطلقاً ، وإنما هو فناء يفنى نفسه ، فناء هو في ذاته عدم ، ، فالموت هو بالفعل موت الموت ، فهو عندما ينهى الحياة إنما ينهى ذاته . . . . إن الفناء الإيجابي الحقيقي هو الفناء الموجود في قلب الواقع ذاته . . . . . غير أن الموت ليس هو الحد الإيجابي للحياة ، وحيثما يكون كذلك يتعين أن يكون واقعاً أسمى ، وأكثر نبضاً بالحياة من الحياة ذاتها . غير أن الموت هو حد للحياة لا واقعية له . . . . ومن ثم فإن الحياة لا متناهية ما دام حدها هو العدم [١٢] .

وإذا كان الموت هو فحسب « سلب السلب » على نحو ما يعتبره فويرباخ مستخدماً الاصطلاح الهيجلي ، فإن الخلود بالمعنى المعتاد للخلود الشخصي وكمجرد ضد للعدم ، هو تأكيد غير واقعي وغير محدد للفرد وللحياة وللوجود . وإذا قلنا عن إنسان ما إنه موجود حي وحساس ، له مشاعر ، محب ، فإننا نقول أشياء عنه لا نهاية لها . نقول شيئاً أكثر تحديداً وواقعية وصدقاً على نحو لا نهاية له ، عما لو قلنا إنه خالد . فماهية الإنسان تسمو كثيراً عن فنائه أو خلوده : « وكما أن الموت والزوال لا يحرمانه من أي شيء فكذلك الخلود ولا يضيف أي شيء إليه [١٣] » .

وحيث إن الموت باعتباره سلباً هو خيال فحسب فكذلك الخلود باعتباره تأكيداً هو بالمثل أمر خيالي .

« ان الحياة الخالدة هي الحياة التي توجد من أجل ذاتها وتتضمن هدفها وغرضها في ذاتها ، فالحياة الخالدة هي الحياة الممتلئة الثرية في مضامينها . . . .

كل لحظة في الحياة لها أهمية ومغزى لا متناهيين من أجل ذاتها ومكرسة بذاتها ومحققة في ذاتها ، تأكيد غير متناه لذاتها الخاصة ، كل لحظة من الحياة هي جرعة تفرغ كأساس اللاتناهي الذي يعيد ـ شأن كأس أوبيرو * ـ ملء ذاته من جديد على نحو خارق ، ان الحياة موسيقى ، وكل لحظة لحن أو صوت مترع بشعور عميق . . . . وأصوات الموسيقى تنقضي ، لكن كل صوت له معناه كصوت وله قبل ذلك مغزاه الداخلي ، « نفس » . . . . Soul الصوت ، الزوال يتقهقر باعتباره شيئاً تافها لا أهمية له . »(١٤)

ويمكن أن يكون الصوت قصيراً أو طويلا ، ولكن أهو شيء آخر غير القصر أو الطول ؟ من المؤكد أن المقطوعة كلها تنتهي ولكن أولئك الذين يجعلون الزوال هو الصفة الرئيسية للحياة ، أولئك الذين يعتقدون أنهم يصدرون حكماً صحيحاً على الحياة عندما يؤكدون تناهيها ، وسواء أطلقوا على أنفسهم اسم المسيحيين أو العقلانيين أو حتى الفلاسفة هم في نظر فويرباخ حمقى ، وهو يؤكد في مواجهتهم حتى في لحظاته الأخيرة حقيقة هذه الحياة .(١٥)

وعلى الرغم من التأثير البالغ الوضوح لهيجل ، فإن كتاب « أفكار عن الموت » ينبىء بفويرباخ الحقيقي الذي يتجلى في مرحلة تالية (١٦) . فلم يكد ينتهي من أفكاره عن الموت حتى أدرك أنه على الرغم من أن هذا المؤلف موجه ضد الاعتقاد في الخلود « الشخصي » فإنه غير مناسب لتحقيق الهدف المقصود منه حيث إن حججه كانت لا تزال تستند إلى فلسفة تأملية وهي فلسفة أصبح فويرباخ الآن

---

* أوبيرو . . Oberon ملك الجنيات في الأدب الشعبي طوال العصر الوسيط يُروى أن كأسه كان ممتلئاً باستمرار نظراً لأصله الإلهي (المراجع) .

يعتبرها زاهدة تكره الإنسان كما أن ثنائيتها التي تضم الروح والجسد ، والطبيعي والفائق للطبيعة ، الأزلي والزماني أصبحت مقيتة بالنسبة له . لقد شعر بأن الخلود يعد ، بالضرورة ، في إطار الفلسفة النظرية التأملية مشكلة مجردة لا تربطها علاقة حقيقية بالموجود الإنساني المتعين ، وبالتالي فإن تفنيد الخلود الذي يقوم على أساس مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن يحقق إقناعاً كاملا ، وحيث إن هناك شيئاً يبقى دائماً ضد الايمان بالخلود عند تأكيده ، فكذلك يبقى شيء مع هذا الايمان عندما يقوم إنكاره على معتقدات الفلسفة التأملية . أما الإنكار الفعال حقاً للخلود والذي يمكن أن يتقبله المرء تماماً وبحماس فينبغي أن يقوم على تفسير يستند إلى علم الوراثة ، حيث يبدو هذا الإنكار كناتج ثانوي لتفسير الأصول ولتقرير طبيعة الخلود الحقيقي ، ومثل هذا الحل المرهق والمرضي لأحجية الخلود هو أمر ممكن فحسب من وجهة نظر الانثروبولوجيا .(١٧)

ويبدأ علم الانثروبولوجيا من واقعة وجود إيمان بالخلود ،ويسلم بأنه لن يتمكن أبداً من تصور مثل هذا الايمان ما لم يواجهه (١٨) . وإذا ما وجد أن الناس يؤمنون بالخلود فإنه يتساءل لماذا يؤمنون به ويقدم تفسيراً لأصل هذا الايمان ، ولا يتمثل جذر هذا الإيمان في ميل الإنسان إلى « الكمال » المتواصل ، فالإنسان ، عادة لا يمكن أن يتبنى شيئاً له أهمية دون أن يلحق به فكرة الدوام . وعلى الرغم من أن هذا الموضوع قد يلحق به الدمار بين عشية وضحاها ، فإن الافتراض القائم هو أنه سيدوم إلى أجل غير معلوم . والرؤية نفسها للحياة الإنسانية ذاتها ، والرغبة في الخلود لا تدور حول الحياة الأزلية التي يعد الدين بها ، وإنما حول إطالة الحياة الراهنة إلى أجل غير معلوم .

النتيجة الأساسية لبحث فويرباخ الانثروبولوجي هي أن فكرة الخلود تنبع من غريزة المحافظة على الذات ومن التحويل غير الواعي لفكرة الإنسان عن المستقبل إلى وجود موضوعي ، فالفكرة العينية عن المستقبل السماوي ، تنشأ حينما يصبح الإنسان واعياً بحدود الزمان والمكان . وبالعكس فإنه حين يدرك ـ على نحو ما يرغب فويرباخ في جعله يدرك ـ امكانياته اللامتناهية على الصعيد العملي في هذا العالم ، فإنه يضع الحياة المتعينة الآن وهنا لتكون الحياة المستقبلة

في السماء : « كما يضع في مكان العالم الآخر بقية العالم الحقيقي كله الذي ظل يتجاهله حتى الآن ، عالم الحضارة الذي يجعل القيود التي فرضها الزمان والمكان تتبدد فيرقى بنا إلى أزمان سحيقة . . . ويسمح لنا أن نعرف مقدماً من خلال المماثلة قروناً قادمة لن نوجد فيها » (١٩) .

وهكذا فإن رد فويرباخ على مسألة الخلود يذكّرنا بالطريقة التي ردَّ بها كوندرسيه على المشكلة ذاتها . فليس هناك شيء بعد الموت ، وبالتأكيد فإن هذا هو وحده الصحيح :

« إذا كان الواحد هو الكل ، أما إذا لم تكن أنت الكل ، فإنه يتبقى بعد الموت كل الذي لم تكنه ، إذا كنت الإنسانية والروح والوعي ذاتها فإنه من الطبيعي أن ينتهي الكل معك . غير أنه اذا لم تكن ـ كما أعتقد ـ إلهاً وإنما إنسان بين بشر آخرين وكما تظهر التجربة ، فإن الانسان لا يوجد وحده ووجوده لا ينفصل عن وجود الآخرين (٢٠) . ليس هناك شيء ـ بقدر ما يتعلق الأمر بالفرد ـ غير العالم وآثار الفرد تبقى فيه » .

إن هذا الموقف هو الذي يسمح لفويرباخ بأن يؤكد أن : « الموت هو موت فحسب بالنسبة للأحياء كما لو كانت الحجة الابيقورية تعني بطريقة حاسمة بالخوف المحتمل من الموت ، وكما لو كان القلق والإحباط النابعان من اللاوجود- non-being راجعين فحسب إلى تأمل عقلي زائف .

ومن السمات الأخرى ، والتي ربما لا تقل عن ذلك أهمية والتي تدعم فلسفة فويرباخ عن الموت ، تمجيده للموت ، وفي غمار هذا التمجيد يبرز عنصران معاً هما اقتناعه بأن . . . . . . « الطبيعة ليست تواقة للحياة » ان غريزة المحافظة على الذات هي في الوقت نفسه غريزة التدمير . . . فميلاد كائن هو في الوقت نفسه موت كائن آخر (٢١) . أما العنصر الثاني فهو الانجذاب تجاه الموت الذي يمكن رصده بوضوح والذي يبدو بالفعل في مؤلفه « أفكار عن الموت » :

« أيها الموت ليس بمقدوري انتزاع نفسي من التأمل العذب في طبيعتك الرقيقة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطبيعتي ، يا مرآة روحي وانعكاس وجودي ! من قلب

انفصال الوحدة البسيطة للطبيعة عن ذاتها تنشأ الروح الواعية وينهض هذا النور المتأمل لذاته على نحو ما يسطع القمر في المجد المنعكس عن الشمس . وكذلك أنت أيضاً لا تعكس في توهجك الرقيق إلا اللهب المتقد للوعي ، أنت نجمة المساء في الطبيعة ونجمة الصباح للروح ، والحمقى وحدهم يظنون أن هاتين نجمتان منفصلتان وأنهم بعد الموت وحده يصلون إلى عالم الروح وأن الحياة الروحية تبدأ بعد الموت فحسب كما أن السلب الحسي هو وحده الذي يمكنه أن يكون شرط الروح وأساسها [٢٢] » .

غير أن هذا الانجذاب نحو الموت لا يقوم ، على نحو ما يبدو من هذه الفقرة بالذات ، على هوية الموت مع الروح وهو ما كان يمثل رؤ ية فويرباخ الأصلية . ففي قصيدة طويلة ، كتبها بإيقاع خارج على القواعد المألوفة للوزن الشعري وذلك بعد وقت قصير من إصدار كتابه « أفكار عن الموت » عبّر فيها فويرباخ عما سيقوله بعد ذلك بسنوات طويلة في مؤلفه « مشكلة الخلود من منظور الانثروبولوجيا » . ونجد منذ البداية تعبيراً عن هذا الانجذاب للموت منفصلا تماماً عن الموقف المثالي التأملي الأصلي :

أنا أنجذب بعيداً عن هذه الحياة
لأسلم قيادي إلى العدم

ويفتتح القصيدة الموسومة « قصيدة مقفاة عن الموت » (١٨٣٠) [٢٣] بنفس النغمة التي تعاود الظهور مرة أخرى .

أنا أنجذب نحو العدم
كما لو كنتُ أضرم النار في حياة جديدة

ولا ترجع الأهمية الخاصة لهذه القصيدة ومغزاها إلى كونها تبين أن فويرباخ قد تخلى عن موقفه الهيجلي بعد أن كَتَب تقريباً ، كتابه « أفكار عن الموت » وإنما إلى أنها تكشف الجوانب المشرقة في وجهات نظره عن الموت ، وذلك بجلاء يفوق إيضاحه النثري المتأخر زمنياً كثيراً عن ذلك[٢٤] وتتمثل هذه الجوانب المشرقة في وحدة الجسد والنفس ، واقعية الموت وتناهيه ، وإنكار الخلود الشخصي في

العالم الآخر (٢٥) ، وأخيراً وجهة النظر القائلة بأن الخلود الوحيد هو الخلود العضوي في نسلنا وأن النعيم الحق يتمثل في الحياة من أجل الأجيال المقبلة والبقاء في ذاكرتها .

وربما كان ما يفوق ذلك إمتناعاً هو الواقعة القائلة بأننا نجد هناك الفكرتين عن الموت اللتين أصبحتا بارزتين في الفكر اللاحق : الموت لا باعتباره كارثة مفاجئة وانما بأعتباره مرتبطاً بالحياة منذ البداية ، وتوقع الموت كأداة لمعرفة الوجود ، وكذلك الوجود الأصيل بالمعنى الهيدجري للاصطلاح . لكن فويرباخ على نحو ما سنرى يعتقد أن صدمة الوعي المرهف بالموت ، سوف تؤدي إلى تطهير شاف يحدث تلقائياً سلاماً عقلياً وتصالحاً مع واقعة اضطرارنا للموت .

وتعد المقاطع التالية أكثر مقاطع « القصيدة المقفاة عن الموت »(٢٦) افصاحاً : (وحدة الجسد والنفس) .

أنا من طبيعة لا تتجزأ ،
موجود واحد ، واحد أنا ، كلية واحدة ،
لا أتنصل من شيء في كياني ،
لا أستطيع أن أضيف اليه أو أنتقص منه شيئاً ،
فالانسان لا يمكن أن يصاغ في أشلاء
أو يتجزأ على نحو ما تهوى

(تناهي الموت)

لأن الموت ليس نكتة سخيفة ،
والطبيعة لا تأتي حيلا مرحة ،
فإنها تنهى الحياة بأسرها بالموت ،
والحق أن الوجود يتبدد بذاته ،
ويلحق بمرتبة العدم .

(خرافة الحياة الأخرى)

رغم أن الحكايات القديمة تعلمنا
أننا ملائكة سنغدو ،
فإن تلك هي حماقة اللاهوتيين ،
هم ، أولئك الذين دلسوا علينا طوال عهود .
ان ذاتيتي الخاوية تتحلل في
ضريحي الكئيب ،
وتلك هي نهاية الهوية . . .
رغم ذلك لن أنهض أبداً من جديد ،
فالموت ينهي حياتي
ولا بد أن أفنى وأتحول إلى عدم
إذا ما كان هناك « أنا » جديدة سوف تنمو منسلة مني

(الخلود الوحيد هو استمرار الحياة في نسلنا)

البشرية الجديدة هي أفضل مني « أنا » ،
من أجلها هربت إلى العدم ،
هذه هي السماء الحقيقية ،
التي أرقى اليها عقب موتي .
طريداً اسعى نحو أولئك جميعاً
الذين لم يولدوا وبعد لم يوجدوا . . .
أنتم أيها الصغار الأعزاء ،
الذين ستقبلون بدلا منا ،
الذين ستنشقون نفس حياتكم
من العمق البارد لقبرنا .

(الموت كامن في الحياة منذ البداية ذاتها)

كما يوجد في لب ثمار الليمون الصفراء ،
العصير الحمضي ،

كذلك يقبع كما لو كان في دثاره ،
الموت في نخاعك ذاته ،

(الموت كأداة لمعرفة الوجود)

الموت يكشف النقاب عن أساس الوجود ،
وهو وحده الذي يلقى على الطبيعة الضوء ،
وفي الموت وحده يتكشف الوجود ،
ومن ثم فإنه في الموت يتحقق .

(كيفية التصالح مع الموت)

. . . من هنا تلق هذه النصيحة الطيبة مني ،
رغم أنها قد لا تبعث البهجة صراحة :
واجه الموت جاثياً وأنت ، تصلي ،
فالقدير هو ألم الاحتضار
دع الموت في البدء يهزك
ودع نفسك تفعم فزعاً منه
ثم ينساب من تلقاء ذاته إلى أحشائك
الدفء الرقيق للسلام الذهني .
طهر نفسك أولا عبر الموت من النفس
ويقينا سيعقب ذلك التصالح .

إن دراسة فلسفة فويرباخ للموت من شأنها أن تكون ناقصة ما لم تذكر رؤ يته للتاريخ :

« ليس تاريخ الروح باعتباره التعبير الذاتي عن كائنات واعية بذاتها ، مفكرة ، وعاقلة ـ تدفقاً بسيطاً كتدفق الماء وإنما هو مسار معقول ومقصود ، ومن ثم فإن الوجود التاريخي للفرد هو وجود مقصود ، إنه حلقة معينة في الكل التاريخي . . . . إن لكل موجود بشري رسالته في الحياة ومصيره المقصود والمعقول ، وهي تكشف النقاب عن نفسها في الفرد كدافع ، ورغبة ، وموهبة ،

وميل ، ورسالة الإنسان الفرد إنما هي جوهره المقدس الذي لا ينتهك . . . إنها تقول : ينبغي أن تكون ، يجب أن تكون ، لكن هذا الوجوب هو وجوب رقيق ومعتدل ، إنه ليس قهرياً . . . وهدف الإنسان الداخلي هو كذلك هدف وجوده . . . . . . وإذا كان التاريخ فحسب لا شيء ، وإذا كان الفرد العادي المجرد من كل حتمية تاريخية وكل هدف (أي الفرد العابث الخاوي الذي هو لا شيء) « هو شيء ما . . . عندئذ فحسب لا يكون هناك شيء بعد الموت » . (٢٧)

وإذا ربطنا هذه الثقة في قصديه العملية التاريخية بالانجذاب الرومانتيكي للموت وجدنا فويرباخ يطرح تصالحه مع الموت عاطفياً وفكرياً :

« ليس الموت في ذاته ، مخيفاً ، كلا ! ، فالموت الطبيعي والصحي الذي يقع في الشيخوخة والذي يحدث حينما ينال الإنسان ما يكفي في الحياة على نحو ما يحدثنا العهد القديم عن الآباء المؤسسين وغيرهم من المباركين هو رغبة الانسان ووصيته الأخيرة ، على الأقل بقدر ما يظل في رغباته وأفكاره صادقاً مع الطبيعة . أما الموت المرعب هو فحسب الموت العنيف القاسي وغير الطبيعي ، ومثل هذا الموت هو وحده الذي يبدو للبشر عقاباً إلهياً » . (٢٨)

أما فيما يتعلق بمعنى الحياة ، فإن هذا المعنى على نحو ما رأينا يمكن العثور عليه في الحياة الكاملة النشطة الخلاقة التي تسمح لنا بتحقيق الخلود الوحيد المتاح أمامنا : أن نحيا في ذاكرة الأجيال المقبلة ، التي يؤكد التاريخ والطبيعة تدفقها اللانهائي ، حيث يجد الإنسان مكانه الطبيعي : « لا تخشوا الموت ! لأنكم تمكثون دائماً في مواطنكم وعلى الأرض التي الفتموها والتي تلقاكم بصحبة (٢٩) » ، لكن ذلك يقتضي تواضعاً :

« لا تتكبروا ، ورقّوا للحجر !
وليكن لكم شعور مَنْ حُرِمَ الشعور !
تقاسموا الحياة مع مَنْ يعيش الموت وحده الى الأبد !
وعندئذ يغدو الموت رقيقاً بالنسبة لكم كالمحبة (٣٠) !

ويعاتب فويرباخ أولئك الذين يصرخون مطالبين بالخلود الشخصي ويدعوهم

إلى السعي وراء دوام سمعتهم الطيبة :

(أتنشدون الحياة من الموت ؟
حرى بكم أن تناضلوا للوصول للهدف
المتمثل في أن الانسانية مستقبلا
ستتذكركم بالحب)



الفصل الثاني والعشرون

نيتشه : مذهب العود الأبدي

يحتل شوبنهاور مكانة تفوق مكانة أي من الفلاسفة الذين سبقوا نيتشه [١] ، فقد طالع نيتشه حينما كان طالبا كتاب « العالم كإرادة وتمثل » ، وعلى الفور عرف تأثير فكر شوبنهاور ، واستشعر انجذاباً عميقاً نحوه ، وكما يقول أحس بأن هذا الكتاب كُتِبَ خصيصاً له .

وفيما بعد وصف شوبنهاور في إطار لوحة دورر . . . . Durer * المسماة : « الفارس والموت والشيطان » ذلك الفارس « الذي يرتحل في شجاعة عبر طريق الأهوال دونما اكتراث برفيقيه المخيفين ولكن دونما أمل كذلك » [٢] . ولا يعنينا هنا أن يكون هذا هو شوبنهاور الحقيقي أو شوبنهاور على نحو ما يصوره خيال نيتشه ولكن من الجلي أن هذا هو أيضاً المثل الأعلى عند نيتشه ، فقد رغب هو كذلك في أن يغدو مثل هذا الفارس ، غير أن إعجابه بشوبنهاور لم يحل دون اختلافه مع ذلك المتشائم العظيم حول العديد من القضايا الجوهرية .

وبينما كان شوبنهاور على نحو ما يقول نيتشه عنه : « كفيلسوف، أول ملحد يعلن الحاده على رؤوس الأشهاد ، ويرفض أنصاف الحلول في صفوفنا نحن الألمان »[٣] فإنه لم تظهر عليه علامات الحزن على ذلك . غير أن نيتشه أثرت فيه بعمق الحقيقة المروعة القائلة بأن « الرب قد مات »** ، فبالنسبة له لم يكن

---

* البرخت دورر . . . Albrecht Durer (١٤٧١ - ١٥٢٨) فنان ألماني مشهور بمطبوعاته ورسومه التي تعبر عن دقة الملاحظة والتفاصيل الدقيقة ، قام برسم عدة لوحات عظيمة مثل « الاكتئاب » والفارس والقديس جيروم ـ كان صديقا للوثر (المراجع) .

** انظر شرحا لهذه الفكرة في كتاب « الوجودية » عدد ٥٨ من سلسلة عالم المعرفة حاشية ص ٧٥ (المراجع) .

دلك فحسب أكثر الأحداث رعباً وهزأً للعالم ، فالوحشة التي لا تطاق وانهيار كافة الدعائم وهو ما ما يترتب ـ في رأيه ـ على هذا الاكتشاف زاد منهما الاحساس بالذنب الذي لا خلاص منه ما دمنا قد « قتلناه ، أنتم وأنا » . (٤)

غير أنه في الوقت نفسه كان يشعر بأنه على الرغم من أن الوجود ألم فان الردَّ لا يكمن ، على نحو ما هو الحال ، بالنسبة لشوبنهاور في إنكار إرادة الحياة ، وإنما في التأكيد النشوان للحياة على الرغم مما تحفل به من معاناة وألم (٥) . وفي خطاب إلى أحد أصدقائه كتب يقول : « ان العذاب المخيف الذي لا يكل لحياتي يجعلني في ظمأ للنهاية . . . وبقدر ما يتعلق الأمر بالمعاناة والتخلي فإن حياتي خلال هذه السنوات الأخيرة تعادل حياة أي ناسك في أي وقت . . غير أنه ما من ألم استطاع إغوائي أو سيكون بمقدوره أن يغويني للإدلاء بشهادة زائفة عن الحياة على نحو ما أدركها » . (٦)

« إن المعاناة ليست حجة ضد الحياة »(٧) وتقبل الحياة وتأكيدهـا مع الإدراك الكامل للعبء المخيف للوجود ، والتغلب على النزعة التشاؤمية ، كان المهمة التي اعتبرها نيتشه مهمته بصفة خاصة فهو يقول : « طموحـي ، وعذابـي ، وسعادتي أن أتجاوز محيط الوعي المعاصر بأسره . . . ، وأن أقهر بالفعل النزعة التشاؤمية . . . . » . (٨)

وقد عرف نيتشه ، في شخصه وإلى درجة غير مألوفة ، أن الحياة معاناة وألم ، فقد هاجمته دونما توقف نوبات صداع حافلة بالعذاب والعمى المتقطع والوحشة ، ويعترف في إحدى رسائله فيقول « إن وجودي عبء مخيف ، وكان حرياً بي أن ألقى به منذ وقت طويل لو لم أكن قد اجتزت أكثر الاختبارات والتجارب إنارة للبصيرة في المجال الأخلاقي والروحي في حالة المعاناة تلك على وجه الدقة » (٩) . بالاضافة إلى الألم العضوي والمعاناة العقلية هناك عذاب اليأس العدمي الذي جلبه موت الرب ، وإدراك أنه إذا كان الرب ميتاً فإنه لا يمكن لشيء أن يكون

حقيقياً وأن كل شيء مستباح ، إنه ايفان كرامازوف وقد بُعث حياً * ، لكنه على عكس قرينه الروسي لم يكن للحظة واحدة راشياً ولا ساخراً بإزاء هذا الأمر .

وعلى الرغم من شعوره « بكل جزئية من كيانه بأن وزن الأشياء كافة ينبغي أن يحدد من جديد »[١٠] فانه يقف وحيداً بقلب ينزف يمسح الأفق بحثاً عن نجمة هادية ، وفي البداية بدا أن الرد على بحثه عن معنى الحياة في مواجهة هوة العدم المطلق كامن فيما اكتشفه في دراساته الكلاسيكية ، فهو يرى في التراجيديا الاغريقية تصالح الموقفين المتعارضين الموقف الديونيزوسي ** والموقف الأبولوني *** ، فالشعور بالتوحد مع قوى الطبيعة غير الواعية في حالة من التسامي يرتبط بالموهبة الفنية المتمثلة في وضع غلالة رقيقة من الوهم الجميل على وجه الواقع الذي لا يطاق ، إذ الفن هو الذي يسمح لنا بنسيان الخواء الفظيع للوجود .

كتب نيتشه يقول في مؤلفه « مولد التراجيديا » : « الإنسان تنافر حي لا انسجام فيه » ، ولكي يحيا فهو بحاجة إلى وهم يبعث فيه العزاء ، والفنان ذو العبقرية هو وحده القادر على دوام الاتصال بالمصادر المظلمة للحياة وهو ، في الوقت نفسه ، الذي جعل الحياة قابلة للاحتمال بمساعدة الأحلام الجميلة . . . . der schone Schein وهو وحده الذي يستطيع أن يضفي على الحياة معنى . لكن سرعان ما بدا مثل هذا الحل غير مقنع لنيتشه ، فالموقف المتحمس يتراجع إزاء الموقف المفارق والنقدي ، والمثل الأعلى في الخلق الفني يستسلم لمثل أعلى جديد قوامه الروح الحرة والإنسان المستنير الذي يتبع دونما خوف إرادة المعرفة أياً كانت النتائج التي تترتب على ذلك ، ومن يعش في هذا

---

* إشارة إلى شخصية إيفان في قصة دستوفسكي الشهيرة « الأخوة كرامازوف » وقد وردت العبارة على لسانه « اذا لم يكن الله موجوداً فكل شيء مباح للإنسان » وقد اقتبسها سارتر فيما بعد . (المراجع) .

** نسبة الى الإله ديونسيوس Dionysius إله الخمر والإخصاب عند اليونان (المراجع) .

*** نسبة إلى الإله أبولو . . Apollo إله النور والنبوءات عند اليونان (المراجع) .

المناخ النقي المطهر الذي يتخذ من المعرفة والحقيقة قواماً له يتحصن ضد بؤس الوجود ، وكان نيتشه يدرك تماماً أن هذه المعرفة ليست معرفة موضوعية ومطلقة ، فوهم العلم المثير للاهتمام يحل محل الوهم الجميل للفن .

غير أن نيتشه بدأ يشعر بعد قليل أن الذرا السامية للمعرفة كانت « مناطق يكسوها الجليد » لا يستطيع أن يتنفس فيها ، وهكذا طرحت مشكلة معنى الوجود الإنساني نفسها بقوة جديدة ، وتملكته فكرة الإنسان الأعلى . . . . . . Superman ، نوعية جديدة من البشر لا بالمعنى الداروينى وإنما موجود عظيم وإنساني حقيقي ، والإنسان الأعلى هو الإنسان الديونيزوسي الذي يقهر طبيعته الحيوانية « وينظم نفسه مع الكل » ويسيطر على عواطفه ودوافعه بحيث يتمكن من تقبل الحياة بألمها ومعاناتها وفي الوقت نفسه يحياها بكل امتلائها وعلى نحو مبدع » .

وهكذا فإن الإنسان الأعلى ليس مثلا أعلى فحسب وإنما هو ضرورة ، فهو وحده الذي يمكنه تحمل الحقيقة وأن يجد الحياة قابلة للاحتمال . ذلك أنه كما كتب نيتشه في ١٨٨٨ قبيل حلول العمى به : « إن العيش مع الحقيقة أمر مستحيل . . . [١١] » ويقول في كتابه « إرادة القوة » : « ان الحقيقة قبيحة . . . ونحن نستعين بالفن لكيلا نفنى معها »[١٢] غير أن مهمة الفن لم يعد ينظر إليها باعتبارها شيئاً يتجاوز خلق وهم جميل وذلك على الرغم من أن نيتشه يدرك أن إرادة الفن . . . هي أكثر عمقاً وأكثر ميتافيزيقية « من إرادة الحقيقة والواقع والوجود »[١٣] والغرض من الفن الآن هو « خلق كمال الحياة وامتلائها وتمجيد وتأكيد الوجود وتأليهه » .

إن معنى الحياة لا يقع خارجها ، وإنما الحياة هي هدف ومقصد ذاتها ، (... Zielund Zwech) وأياً ما كان مدى المعاناة والألم في غمار هذه الحياة فإنه يتعين تأكيدها ، : « إن أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها فيلسوف هي تبني الموقف الديونيزوسي حيال الحياة ، وصياغتي الخاصة لهذا الموقف تتمثل في : حب المصير » . . amor Fati ويرجع السبب إلى حد ما في صياغة نيتشه لنظرية العود الأبدي للشيء نفسه إلى الرغبة في اختبار الإخلاص في عقد العزم على حب المصير .

وتصور الإنسان الأعلى يمضي جنباً إلى جنب مع هذا المبدأ وحول هذا كتب لوفيث . . . . Loewith « إن نظرية الإنسان الأعلى هي الأساس لمبدأ العود الأبدي حيث إن الإنسان الذي قهر ذاته هو وحده الذي يمكن أن يرغب في العود الأبدي لكل ما هو كائن » .(١٤)

ومن الخطأ الافتراض بأن نيتشه كان يعتبر نفسه مكتشف العود الأبدي ، فهو يلاحظ أن هيراقليطس ربما كان قد أدرج هذا المبدأ في تعاليمه وأن الرواقيين يفصحون عما يشي به ، غير أن ما لم يدركه هو أن آخرين قد طرحوه كثيراً ، وأنه على امتداد القرن التاسع عشر كانت هناك إشارات عديدة إلى هذا المبدأ وتأملات حوله(١٥) فالمرء يجده عند هايني وهولدرلين وليويس بلانكي وجويو ، وكذلك (رغم الإشارة الغامضة إليه) عند سبنسر وبايرون (١٦) ورغم ذلك فإن نيتشه كان أول من بحث هذه الفكرة ، لا باعتبارها أمراً ممكناً ، بل أمراً مؤكداً ، وبوصفها قانوناً للكون ، بل إنه حاول إثباتها علمياً ودرس الرياضة والفلك والطبيعة والأحياء لهذا الغرض . وقد خذله البرهان العلمي ، وعلى الرغم من ذلك فإن نظرية العود الأبدي أصبحت الفكرة التي سيطرت عليه ، وتملكت ناصيته تماماً ، وغدت حجر الزاوية في فلسفته : « كل شيء يمضي ، كل شيء يعود ، وتدور إلى الأبد عجلة الوجود ، كل شيء يموت ، كل شيء يتفتح من جديد ، وخالداً يمضي زمن الوجود ، الأشياء كلها تعود في خلود ونحن أنفسنا كنا بالفعل مرات لا حصر لها ومعنا كل الاشياء » . (١٧)

وليس هناك تناقض بين مبدأ العود الأبدي ومبدأ إرادة القوة ، وقد كتب نيتشه في الفقرة الأخيرة من « إرادة القوة » يقول :

« أتراك تعلم ما هو « العالم » بالنسبة لي ؟ قوة هائلة بلا بداية أو نهاية . . . . لا تنضب وإنما تتحول فحسب . . . . دار دونما نفقة أو خسارة ودونما إضافات بالمثل ، بغير ضروب التلقي ، يطوقها « العدم » بوصفه الحد الذي يحدها . . . . باعتباره تلاطماً للقوى وأمواجاً من القوى وباعتباره واحداً وكثرة في الوقت ذاته ، يتراكم هنا ، ويتقلص هناك ، بحراً . . . يتحول للأبد ، وللأبد يتدفق متراجعاً

بسنوات هائلة من العود الأبدي مؤكداً ذاته . . . مباركاً نفسه بوصفه ذلك الذي يتعين أن يعود أبدا ، بوصفه صيرورة ، ذلك الذي لا يعرف تشبعاً ولا أعياء ولا نصباً ، هذا عالمي الدينويزوسي القائم على الخلق الذاتي الأبدي ، والدمار الذاتي الأبدي ، هذا العالم الغامض المزدوج الشهوات ، عالمي ذاك « بمعزل عن الخير والشر » دونما هدف إذا لم يكن الهدف في قداسة الدائرة ، دونما إرادة ، إذا لم تكن الدائرة تحمل الإرادة الطيبة إزاء ذاتها . . . » .

ونحن نعلم مما تخبرنا به صديقة نيتشه الحميمة لو أندرياس ـ سالومي Lou Andreas - Salome أن فكرة العود الأبدي للوجود قد ألقت الروع في فؤاده ، وهي تقص في كتاب لا يزال اليوم واحدا من أفضل المداخل إلى نيتشه أنه كان يتحدث عن « اكتشافه العظيم » للعود الأبدي .

« . . . في صوت خفيض فحسب وبكل الأمارات الدالة على فزع عميق ، وقد كانت حياته حافلة بالمعاناة حتى أن اليقين بالعود الأبدي للوجود قد بدا له حتماً أمراً مثيراً للفزع على نحو لا يوصف ، ويمثل جوهر مبدأ العود الأبدي والتمجيد النوراني للحياة الذي أعلنه نيتشه تناقضاً بالغ العمق مع مشاعره الخاصة المؤلمة عن الوجود إلى الحد الذي يبدو لنا معه هذا الجوهر باعتباره قناعاً خادعاً » (١٨) .

يغدو من الجلي إذن أن هذه النظرية تحقق رغم ذلك وظيفة أخرى إلى جوار وظيفة الاختبار الفائق للقبول القلبي للحياة وتأكيدها رغم أنها ليست محتملة ببؤسها وافتقارها للمعنى ، وهي كذلك محاولة لتقديم رد باعث للعزاء في إطار النظرة الطبيعية للعالم على الموت الذي يبدو عدماً كلياً ، وهكذا فقد كان العود الأبدي بالنسبة لنيتشه شيئاً مفزعاً وباعثاً للعزاء في وقت واحد ، كان مفزعاً حقاً حتى أن حب المصير الذي يعبر عن تقبل رعب الحياة يصبح إنجازاً للإنسان الأعلى ، لكنه في الوقت نفسه يهبه العزاء في مواجهة التغير الدائم والموت الذي يقضي على كل شيء .

من المحقق أن موقف نيتشه إزاء الموت كان مزدوج الدلالة ، فقد بدا الموت له في البداية تحرراً من وجود لا يطاق ، وحاول الانتحار ثلاث مرات . ونجد في كتاباته تمجيداً « للموت ينافس تمجيد الرومانتيكيين الأوائل له : « ليس الموت صفعة للإنسان وللأرض . . . فكل ما يصل إلى الكمال وكل ما يبلغ النضج يرغب في الموت . . . لقد تحول الموت إلى دواء مر على يد عقول الصيادلة الضيقة الأفق ، مع أن المرء يتعين عليه أن يجعل من موته عيداً » .

ومن ناحية أخرى بدا الموت له غالباً كعدو ، وهناك صرخات تظهر محاولة الوصول إلى التصالح مع ضرورة الموت : « يتملك المرء اليقين بأنه لا بد ميت ، فلم لا يفرح ؟ . . . إن الموت ينتمي إلى شروط التقدم الحق . . . . وفي النهاية فإن حدث الاحتضار ليست له كل تلك الأهمية « ولكن يعقب ذلك الحنق الصريح : « إن المقاتل ليكره الموت الساخر » ثم تندلع الثورة العارمة : « دعونا نحطم ألواح دعاة الموت ! » .

يصبح من الواضح أن نظرية العود الأبدي كانت عند نيتشه دفاعاً في مواجهة الموت والفناء ، عندما نبحث الاهتمام الخاص الذي أعطاه لأعمال العود الأبدي حينما يتعلق الأمر بالموت :

« ما من وقت ينقضي بين لحظة وعيك الأخيرة وأول شعاع لفجر حياتك الجديدة ، ومثلما لمعة البرق سينداح المكان ، وذلك على الرغم من أن المخلوقات الحية تظن أنه انقضى مليارات السنين ولا تستطيع حتى أن تعدها ، فاللازمان وإعادة الميلاد المباشرة يناغمان حينما ينحى العقل جانباً » .(١٩)

كان نيتشه يرغب في تخليد الوجود الزائل للإنسان المتناهي(٢٠) ويبدو أن الإيمان بـ « العود الأبدي » كان يحقق له الوظيفة ذاتها التي يؤديها الإيمان بخلود النفس للآخرين .

وهناك تشابه بين نظرية العود الأبدي ونظرية التناسخ ، ففيهما معاً نجد ضرباً من الحفاظ على هوية الذات الشخصية ، ولكن في نظرية العود الأبدي يعود

العالم بأسره ، أما في نظرية التناسخ فإن النفس وحدها هي التي تعود وتشارك في تحقيق المزيد من التقدم للعالم ذاته ، وإذا كان الشعور السائد هو أن الحياة عبء ثقيل فهناك دائماً أمل في أنه في التجسد التالي ستكون للنفس حياة أفضل ، بينما في إطار العود الأبدي فإن الحياة ذاتها تتكرر حتى أدق التفاصيل ، فهل يمكن أن يكون العود الأبدي عزاء في مواجهة البديل الوحيد الممكن أي الفناء الشامل بالموت ؟ أي يأس ذلك الذي ينبغي أن يراود المرء بإزاء الموت حتى يرغب في عودة الوجود ذاته ؟ إن هناك على نحو ما يشير لوفيث تناقضا داخلياً في تفكير نيتشه فنظريته تفشل لأن إرادة تخليد الأنا الحديثة « الملقاة » (في العالم لا تتلاءم مع تصور الدوران الأبدي . . . . . Kreislauf) للعالم الطبيعي [٢١] .

ورد نيتشه لا يعاني من هذا التناقض فحسب ، فنظرية العود الأبدي غريبة تماماً عن الذهن الغربي ، ذلك أنه يقتضي التخلي عن مفهوم الزمان الممتد في خط مستقيم . ومن الأمور الدالة أن الرجل الذي ربما كان أكثر مفكري العصر الحديث إخلاصاً قد أجبر على التراجع حتى وصل إلى نظرة الإنسان البدائي للعالم لكي يجد حلا لمشكلة الموت المعذبة ، ويتفق ذلك مع الميل العام السائد في الفكر الفلسفي الحديث للبحث في الأساطير عن حقائق الشعر والدين العليا ، أو لإعادة اكتشاف حكمة الشرق .

إن احتمال « شتل » بذور الحكمة الشرقية بحيث تضرب بجذورها وتزدهر في طريق الحضارة الصناعية الغربية المعُبّد بقطران لا يصلح تماماً ، يبدو في الوقت الراهن أمراً لا موضع للتفكير فيه ، وهذه الاستحالة هي التي تجعل البحث عن النور في المشرق أمراً مأساوياً إلى هذا الحد ، فإذا كان رد نيتشه غير مقبول فإن مشكلته رغم ذلك تظل قائمة .

لقد أصبحت العدمية . . . Nihilism ميراث الإنسان الحديث ، وعذاب النفس الموحشة ويأسها ، النفس التي « قتلت الرب » أصبحت معروفة للجميع ، وفي أعماق قلوب هذه الجموع فإنها تعرف ، أو على الأقل يساورها الشك إزاء ، ما اعترف به زرادشت صراحة بقوله : « إن الحياة الإنسانية مخيفة

ولا تزال بغير معنى » . *

من أي نبع ستقبل القوة البشرية العليا على حمل ثقل اغتراب وخواء الوجود الإنساني ؟ لربما كان من الأيسر بالنسبة للإنسان المتوسط أن يقول نعم للحياة أكثر مما يستطيع نيتشه الذي عانى طويلا ، لكن تأكيد الحياة يطرح مشكلة تقبل الموت ، ولم يكن ذلك ابدا بالأمر اليسير ، وقد أصبح أكثر صعوبة عندما تحول الإنسان إلى اله وأصبحت الحياة ذاتها قيمة أسمى .



* وردت هذه العبارة في كتاب نيتشه « هكذا تكلم زرادشت » (المراجع) .

الكتاب الخامس

الفلسفة المعاصرة

برجسون، كلاجين، زمل: الموت وفلسفة الحياة

ينتمي نيتشه . . Nietzsche في العديد من الجوانب إلى تلك المجموعة من المفكرين الذين تنطبق عليهم التسمية الواسعة النطاق « فلاسفة الحياة » الذين تتمثل الرابطة المشتركة بينهم في الثورة على العقلانية المسيحية ، وفي محاولاتهم تفسير الواقع بأسره من خلال الحياة . غير أن ردودهم على الموت واهتمامهم به تتباين إلى حد كبير ، فلا يشير ، أكثر ممثلي هذه الحركة تأثيراً وهو برجسون . . . . Bergson في كتابه الرئيسي « التطور الخالق » (١٩٠٧) إلا إشارة عابرة للموت ، وهو يتوقع أن يستسلم الموت للدفعة الحية . . . Elan Vital ويرى « الانسانية بأسرها في الزمان والمكان كجيش عرم واحد يندفع عدواً كل منا الى جوار الآخر وبين يديه وفي أعقابه في هجوم قادر على سحق أكثر العوائق صلابة وربما حتى على سحق الموت » [١] . لكنه في كتاباته اللاحقة يخصص مساحة أكبر لمشكلة البقاء بعد الموت ، ففي مؤلفه « منبعا الأخلاق والدين » (١٩٣٢) يتصدى بالهجوم لوجهة النظر القائلة بأن الانسان لا يعدو أن يكون ذرة ضئيلة على سطح الأرض والأرض ذرة في الكون : « ذلك أنه إذا كان جسمنا باعتباره المادة التي يرتبط بها وعينا ممتداً ومشاركاً في امتداده لوعينا فإنه يضم كل ما ندركه ويرقى إلى ادراك النجوم [٢] ، أما فيما يتعلق بالبقاء فإنه يذهب إلى القول بأنه : ـ

« اذا كانت الحياة الذهنية ، على نحو ما حاولت ايضاحه تغمر حياة المخ ، وإذا كان المخ لا يعدو القيام بترجمة جزء يسير مما يقع في الوعي إلى حركات ، فإن البقاء إذن يصبح محتملا للغاية حتى أن عبء الإثبات يقع على كاهل من ينفيه وليس على كاهل من يؤكده ، ذلك أن السبب الوحيد الذي يمكننا من الإيمان بأنقطاع الوعي عند الموت أو أن بمقدورنا أن نرى الجسد وهو يصبح مختل النظام وكون تلك واقعة تجريبية . لكن هذا السبب يفقد قوته إذا ما تم إظهار أن استقلال الوعي بأسره تقريباً فيما يتعلق بالجسم هو أيضا واقعة تجريبية »[٣] .

ومن ناحية أخرى فان لودفيج كلاجيز . . . . Ludwig Klages (١٨٧٢ - ١٩٥٥) يتبنى أطروحة شوبنهاور القائلة بأن الوجود الفردي هو خطأ ، فالرغبة في الخلود الفردي تبدو بالنسبة له « إساءة بالغة وتربصاً إجرامياً بحق الطبيعة » [٤] . ويعتبر كلاجيز الأنا الواعية والمفكرة - أي الروح . . . - den Geist العدو الأكبر للحياة ، وظهورها هو الخطيئة الأصلية : « إن الطرد من جنة عدن يتوافق مع ظهور الأنا » ، ولكن إذا كانت الروح هي عدو الحياة فماذا عن الموت ؟ على الرغم من أن كلاجيز يرى أن الحياة البادية غير قابلة للاستنفاد ، فإنه لا يدرك فحسب أن الوجود الفردي هو احتضار دائب وأنه بعد ارجاء قصير ينحل إلى صمت أزلي ، وإنما كذلك أن الحياة بأسرها محكوم عليها بالفناء ، « لن يدوم الكون ذاته إلا مدة محددة ، ووراء كل شيء ينتظر ليل الموت [٥] واثقاً من الفوز النهائي » إن فلسفة الحياة تصبح عند كلاجيز فلسفة الموت .

يحتل زمّل (١٨٥٨ - ١٩١٠) في بحثه « ميتافيزيقا الموت [٦] » موقعاً وسطاً بين هاتين الرؤ يتين ، فهو يشير إلى أنه لكي نفهم ما يعنيه الموت يتعين علينا في المقام الأول أن نغض الطرف عن فكرته كشيء يتهدد الحياة من الخارج وكقوة مستقلة عن الحياة ومعارضة لها .

وطالما أن هذا المفهوم الخاطىء موجود ويجد التعبير الرمزي عنه في شبح غامض مقنع أو في هيكل عظمي مكشر عن نواجزه يحوم فوق ضحيته فإن الموت سيظل مرتبطاً بالرعب والفزع والحزن ، وعلينا أن نتخلص من صورة الموت باعتباره « ضربة القدر » كأنما عند لحظة محددة ينقطع خيط الحياة فجأة ، وفي هذا التجسيد الرمزي يتدلى الموت كظل معتم فوق حياة كل إنسان ، غير أن الموت مرتبط بالفعل بالحياة منذ البداية ذاتها ، فهو ماثل فيها ، وساعة الموت هي فحسب المرحلة الأخيرة من عملية مستمرة تبدأ مع الميلاد .

(لقد صادفنا بالفعل فكرة مماثلة في العصور القديمة عند مانيليوسManilius في قوله : لأننا ولدنا فاننا نموت ، وكذلك في قول سينيكا : إن الساعة الأولى التي توهب فيها الحياة تضعها على الهامش ، ويقول مونتاني إن « المهمة المتواصلة لحياتنا هي أن نبني صرح الموت » . ويقول سير توماس براوني « إننا نحيا مع الموت ولا نموت في لحظة » ولأن الإنسان لا يدرك أن الموت هو مصيره ، فإنه لا

يقبله ويلوذ بالفرار منه ، وهو فرار يقارنه زمل بسلوك الشخص على متن مركب يسير على سطحه في اتجاه معاكس لاتجاه سير المركب وهو ليس إلا وهماً .

إن الفكرة القائلة بأن الموت يتخلل الحياة في كل الأوقات ينبغي أن تحل محل صورة الموت بحسبانه كارثة داهمة ، فالحياة والموت ينتمي أحدهما للآخر ، ويشير زمل إلى أن هذه العلاقة هي التي نجدها عند هيجل بين القضية ونقيضها . ويقول إن الصياغة الهيجلية لا يتضح عمقها في أي مجال بجلاء بالغ بقدر ما تفعل في العلاقة بين الحياة والموت ، فالاثنان يتحركان باتجاه خلاصة تتم فيها إزاحة تناقضهما الظاهري وينشأ شيء ما « يتجاوز الحياة » وليست ظاهرة الموت بحال تفنيداً للفكرة القائلة بأن الحياة تشير إلى ما يتجاوزها ، فعلى « صعيد الروح » نجد أن خلق مضمون له معنى تتميز به الحياة تماماً مثل خلق كائنات جديدة على الصعيد البيولوجي ، ومن أعماق واقعة الحياة ينشأ الإحساس بأزلية النفس ، ويتضارب هذا الشعور مع واقعة الفناء ، وتشير الرغبة العميقة في البقاء بعد موت الجسد إلى استحسان نظرية الخلود .

وكما سبق لنا أن رأينا ، فقد اعتقد شوبنهاور أن للإنسان جوهراً غير قابل للفناء ، هو الإرادة العمياء اللاواعية التي هي شظية من الإرداة الكونية ، ويشير زمل إلى أنه على الرغم من أننا ندرك أنفسنا باعتبارنا نتغير بصورة مستمرة جسدياً وعقلياً وعاطفياً فإننا نظل الذوات ذاتها : « ثمة شيء ما بداخلنا يظل دونما تغيير فيما نكون نحن حكماء أو حمقى ، حيوانات ثم مرة أخرى قديسين ، سعداء أو غارقين في اليأس ، لكن هذا الشيء الغامض الذي يظل دونما تغيير ليس شيئاً حقيقياً متعيناً ، وليس وهما ، إنه النقطة التي تشير لكل ما تعايشه الحياة وهو أمر جوهري لكل نشاط حسي ولمعاناة الفرد ، وهذه النقطة المرجعية التي نكتشفها بداخلنا هي ما يمكن أن تتوقع استمراره وتحوله إلى كيان آخر ، ويشعر زمل بأن نظرية التناسخ قد تتضمن بذرة من الحقيقة أياً كان مدى البساطة والمادية التي عبّر بها البدائيون عنها باصطلاحات مادية .



الفصل الرابع والعشرون

شلر: البقاء بعد الموت معقول ومحتمل

أبرزنا مع حجة كانت الأخلاقية لإثبات الخلود المحاولة الثالثة الكبرى للبرهنة على خلود النفس ، وقد سبق لنا أن رأينا البنـي الميتـافيزيقية ـ العقـلانية عنـد ديكارت وليبنتز التي تقوم على الطبيعة المفترضـة للنفس ـ بساطتهـا على سبيل المثال ـ والتي تتبع من حيث المبدأ الطريق الذي بدأه أفلاطون ، وغالباً ما ترتبط هذه الرؤ ية بالآراء الدينية للفيلسوف المُعين أياً كان ما يعلنه أو يتصوره ، على أنه ينبغي تمييزه عن تأكيد خلود النفس المستمد من المذاهب الدينية ، التي تقـوم بدورها على الوحي أو التجربة الصوفية ، والى مثل هذه الحالات تنتمي حالـة بسكال . . . Pascal .

وبالإضافة إلى هذه السبل الثلاثة في محاولة البرهنة على البقاء بعد الموت يطرح ماكس شلر في دراسة مقتضبة لكنها تسبر أغوار المشكلة بصـورة متميزة تحـت عنوان « الموت والبقاء » [1] سبيلين آخرين : محاولة البرهنة على الوجود تجريبياً ونشاط أنفس الموتى أي تحضير الأرواح * أو المذهـب الروحـي Spiritualism والسبيل الذي يتألف من القيام بمماثلات جريئة بدرجة أو بأخرى يتم في إطارها مد الشروط الأساسية لوجودنا الى مجال الوجود الذي يكمن خارج نطاق التجربة ، ويضـع شلـر نصـب عينيه هنـا « الميتافيزيقـا الاستقـرائية » عنـد فيخنـر . . . Fechner ** حيث يفترض أن الموت هو ميلاد ثان [2] .

ورداً على محاولة كانت تبرير الاعتقاد في الخلود على أسس أخلاقية ، يشير شلر إلى أنه ليس هناك سبب للاعتقاد بأن الواقع سيستسلم للمطلب الأخلاقي وأن توقع ذلك ليس إلا أمنية جوفاء ، كما أن النظام الأخلاقي الرفيع لمثل هذا المطلب

* تحضير الارواح . . . Spiritism محاولات ترمي إلى الاتصال بأرواح الموتى عن طريق بعض الوسطاء (المراجع) .

** جوستاف تيودور فخنر (١٨٠١ ـ ١٨٨٧) أحد العلماء الألمان في القرن التاسع عشر جمع بين الفزياء وعلم النفس (المراجع) .

لا يستطيع أن يجعل من الأمنية وتلبيتها أمراً أكثر احتمالاً ، فهي لا تعدو أن تكون واقعة ذاتية ، ولم يتعاقد أي من الكون أو « أساس الوجود » على تلبيتها ، ومن المحتمل أن استبصار بقاء المرء ليس مستقلا عن الانتباه والوعي بنداء الواجب إن هذا الوعي واليقين به ، هما وحدهما ، وليس مضمونة ولا واقعة ، المشروطات أخلاقياً [٣] .

وفيما يتعلق بتحضير الأرواح . . . Spiritism الذي يقوم على افتراض الاتصال بأنفس الموتى ، فان شلر يسلم بأنها ستكون أفضل وسيلة يمكن تصورها بل الوسيلة الكاملة إذا ما أدت فحسب الى نتائج يقينية ، أما بالنسبة له فإن هذا الدرب مغلق أمامه حيث إنه لم يخض مثل هذه التجارب ولا يجرؤ على الحكم على المواد المتاحة ، أضف إلى ذلك أن هذه المواد يمكن تفسيرها بعدد لا متناه من الطرق ولا يعدو أن يكون الافتراض بأننا هنا أمام تجليات « أرواح الموتى » افتراضاً واحداً بين افتراضات عديدة [٤] .

إن شلر يشعر بأنه أكثر تعاطفاً مع رؤ ية فيخنر ، فهو لا يقوم على أساس بنى عقلانية أو « وقائع » تجريبية لتجليات أنفس الراحلين ، وانما هو يبدأ من تجارب حياتنا الداخلية ويوسع نطاقها وفقاً للقوانين والقواعد والأشكال الكامنة فيها وعبر مزيج من التصور الخلاق والمماثلات العقلانية إلى ما وراء التجربة ، ويقول شلر إن فيخنر لديه شعور باستبصار أساسي حاسم بالنسبة لوجود الميتافيزيقا ومعناها أي أن بنية الوجود العرضي المحدد وآليته قابلان للتطبيق على كل وجود ممكن ، وبتعبير آخر فإنه يقول ان ما هو مشروع بالنسبة لهذا الركن الضئيل الذي يمكننا الوصول إليه يمتد إلى ما وراء هذه القيود ويسمح بالمعرفة ويتمتع بالصلاحية والمغزى بالنسبة للوجود بأسره .

لا يتساءل شلر كيف يمكن إثبات الخلود ، لأنه لا يمكن إثباته ، « فان تكون خالداً » ، هو « واقعة » سلبية . . . Sachverhalt وبما هي كذلك فإنها لا تقبل برهانا ، وبالتالي فإنه يتحدث عن « بقاء الشخص » وليس عما يسمى بالخلود . ولكن إذا كان لدينا برهان تجريبي على البقاء فإن بوسعنا عندئذ ، ومعنا الحق ، أن نستدل على إمكانية ما يسمى عادة بالخلود .

ويأخذ شلر مأخذ الجد تماماً إمكان البقاء ، فيقول : « ان عشرة آلاف واقعة

تاريخية تفند الافتراض القائل بأن البقاء بعد الموت هو مجرد « تحقيق إنساني لأمنية » ، وهكذا على سبيل المثال فإن المرء يمكن أن يثير بصورة محددة مسألة « ما إذا كان الخوف من الجحيم والمطهر خلال القرون المسيحية لم يكن أقوى كثيراً من الأمل في النعيم » .

ولكن كيف نبرهن على أن هناك بقاءً للشخص الإنساني ؟ (٥) إن شلر يقيم تمييزاً حاداً بين التجربة المباشرة (. . Erleben) من ناحية والوجود المتعين بما في ذلك الحياة على نحو ما تعاش . . . (. . . gelebtes Leben) من ناحية أخرى ، ويقول إن الفرد الروحي في كل أعماله ـ الإدراك ، التذكر ، الإرادة ، التوقع ، الامتداد (. . . Koennen) الإحساس ـ يتجاوز ويتخطى ما هو معطى له باعتباره حداً فرضه الجسم الذي يصاحب دائماً هذه التجربة (٦) .

وفضلا عن ذلك فهو يصر على أن كمية محتويات هذه الأفعال يفوق دائماً كمية محتويات الحالات الجسمية ، فإذا كان من المسموح به للروح الشخصية تجاوز قيود الجسم في غمار أفعالها فإنه يغدو أمراً مسموحاً به طرح السؤال التالي : ـ

ما الذي ينتمي إلى ماهية الشخص حينما يكف الجسم في غمار حدث الموت عن أن يكون موجوداً . . . ؟ إن شلر يرد بأنه ليس شيئاً جديداً وإنما هو على وجه الدقة ما انتمي إلى الشخص عندما كان الجسم حياً أي الوحدة العينية الفعلية لكل أفعاله ، وكما أن أفعال الشخص الروحي خلال الحياة تندفع « متجاوزة الحالات الجسمية » ، فكذلك على وجه الدقة سيندفع الشخص الروحي نفسه حينما ينهار جسده (٧) .

غير أن ذلك هو كل ما يمكن أن يقال : « فلست أدري شيئاً يزيد على هذا الاندفاع وراء حدود الحياة » . وهكذا فإننا لا نعرف ما إذا كان الشخص الروحي يوجد بعد الموت وبالتأكيد لا نعرف كيف يوجد فمن المحتمل تماماً أن يكّف هذا الشخص عن الوجود مع هذه الإندفاعة الأخيرة . ولكن على الرغم من أننا لن نعرف أبداً ما إذا كان الشخص الروحي سيبقى ، فإننا لا يمكن أن نكون على يقين من أنه لن يبقى ، أما بالنسبة لشلر فإنه لا يعتقد فحسب أنه يبقى حيث إنه لا يرى أي سبب للافتراض بأنه لن يبقى من حيث إن الشروط الجوهرية لبقائه متحققة ، وإنما هو يمضي إلى القيام بمحاولات لإظهار أنه يبقى كجسم .

القول بأن الجسم ينتمي إلى شخص ما هو « استبصار جوهري [٨] » ومن ثم فإننا نعرف أنه إذا استمر هذا الشخص بعد الموت ، فمن اليقيني أن جسماً ما سيواصل الانتماء إليه . ومن المؤكد أن النظرية الروحية القائلة بخلود جزء من النفس متجرد من الجسم . . . Puenktchem هي نظرية زائفة . وكما رأى لاينبتز بالفعل فإن الرؤية المسيحية لبعث الجسم البشري أكثر عمقاً ومغزى بكثير من النظريات الحديثة القائمة على أساس أن هناك جوهرا لا مادياً هو النفس وما يسمى ببراهينها [٩] .

وإجمالا فان الدليل على البقاء يستمد من تجربة داخلية : « ان الشخص يجرب من أجل ذاته ومن أجل وجوده ما جربه بالفعل خلال حياته من أجل أفعاله ومضامينها : استقلال وجوده عن جسمه . . . (ولكن) علينا أن نكون واضحين (فنقرر) أن الإنسان بوسعه أن يتشكك ورغم ذلك يمتلك في التجربة الداخلية البرهان الكامل على هذا الذي يتشكك فيه » .

ويبدو أن شلر نسي أنه كان قد تحدث من قبل عن اليقين الداخلي الذي يحوزه الإنسان بحتمية الموت ، أما الآن فهو يتحدث عن تجربة « الاندفاع إلى ما وراء الموت » التي يستنتج منها احتمالية الموت ، ولكن كيف نوفق بين هاتين التجربتين المتناقضتين ونقرر أيهما ينبغي أن نثق بها ؟

إن شلر يتخذ الموقف ذاته الذي يتخذه برجسون . . Bergson حول مسألة الخلود ، أي القول بأن عبء البرهان . . . onus probandi يقع على عاتق أولئك الذين ينكرونه ، غير أنه أكثر عمقاً فيما تمت البرهنة عليه بالفعل ، فإذا كان الفرد الذي يفترض أنه يبقى يعتبر مجرد مجموع أفعاله الفردية فمن الواضح أنه سيتوقف مع توقف هذه الأفعال ، ولكنه إذا لم يكن تجميعاً لها وإنما كان شيئا لا يمكن استنفاذ جوهره في هذه الأفعال الفردية فإن انقطاع فعل ما أو أي عدد من الأفعال يعني ، بالضرورة ، انقطاع الشخص نفسه ، وإنما هو يعني انقطاع معرفتنا به فحسب ، وإذا لم نعد ندرك أي فعل من أفعال الشخص الذي نتحدث عنه ، فقد يتمثل الأمر في أن وجود الشخص قد توقف حيث إنه ليس هناك احتمال لاستنتاج وجود شيء من جوهره[١٠] ولكن عبء البرهان يقع على كاهل أولئك الذين يقولون بعدم وجوده .

غير أنه حتى حينما يصر شلر على أن عبء البرهان يقع على كاهل من ينكر

البقاء (وينحاز الى القول باستقلال الشخص عن أفعاله وعن القوانين الـروحية والبيولوجية) فإنه لا يؤ كد أكثر من أن الخوف من الموت ليس سبباً كافياً لافتراض توقف الشخص ، ولا يمكن القول بحال بأن بقاء الشخص تبرهن عليه واقعة ان منكريه يخفقون في البرهنة على عدم بقائه . إضافة إلى ذلك فإن البقاء يعتمد دائماً على موقف الشخص منه وعلى أفعاله الحرة المستقلة عن القوانين البيولـوجية ، ومن ثم فإن استمراره سيكون رغم ذلك في مهب الاحتمالات تماماً .

إذا كان الشخص بعد الموت تصعـب رؤ يتـه وإدراكه . . . Spuerbar فإن ذلك لا يثبت شيئاً ضد وجوده . ذلك أنه حتى أثناء حياته لم يكن قابلا للرؤ ية ولا للإدراك ، فما كان يمكن رؤ يته هو رأسه وساقـاه وعضلاتـه ، بل إن هذه الأشياء التي تهمنا فحسب كدارسي تشريح أو كأطباء قابلـة للـرؤ ية فحسـب بسبب « نظرة مصطنعة » إلى شمولهـا . فهل إلغاء التعبـير عن هذا الجسـم (. . . Fortfall der Ausdrucks - Erscheinungen) هو الـذي يقودنـا إلى افتراض ان الشخص ما عاد يعايش أي شيء ؟ يقيناً أن هذا ليس صحيحـاً ، فحتى خلال حياته لم يكن التعرف على تعبيراته وفهم أفعاله قائمين على أساس الإدراك الحسي وخصائص أعضائه الجسدية .

إن ما يلي وحده هو الذي يمكن تأكيده : إن « مجال تعبيراته » والطريقة التي يفصح بها جسم الشخص عن ذاته في جزء من عالم الأشياء قد تغير عند الموت ، وما يمكن استنتاجه هو ما يلي فحسب : إنه عند الموت غدا التعبير والأفعال بعيدة المنال عن يدنا ، وبالتالي غير قابلين للفهم ، فحتى خلال الحياة كان الجسم الذي أصبح متحللا الآن معطى كمجال للتعبير والفعل فحسب ، ولم تكشف عنـه طبيعته أو من خلال الحدس (« إنه معطى مباشرة على نحو وجود العالم الخارجي ذاته ») . ومرة اخرى فإن عبء البرهان يقع على عاتق أولئك الذين ينظرون الى تغيير ذلك الجزء من العالم الخارجي الذي يمثله هذا الجسم ، ذلك التغيير الذي يتمثل في تحول الجسم إلى جثة باعتباره شيئا يختلف عن مجرد تبدل مجال سيطرة الشخص أو مجال تجليات تجاربه الداخلية بمجال آخر .(١١)

***

وايتهيد : خلود القيمة المتحققة

من بين المحاولات الأخيرة التي بُذلت لتأكيد حقيقة الخلود والدفاع عنه ، والتي يتعين علينا تناولها ، المحاولة التي قام بها الفريد نورث وايتهيد ، وهي محاولة تتصف بالأهمية بسبب المكانة التي يحتلها بروفسور وايتهيد في الفكر الفلسفي المعاصر ، والتي تقوم على رؤ يته الجديدة في تناول مهمة فهم وتوصيف العالم في مقولات أكثر ملاءمة في التعامل مع الواقعة الفيزيقية والتجربة الشخصية بصفة عامة . وما قصد تحقيقه من وراء هذه المقولات إنما هو « تقديم تعبيرات دقيقة لضروب الافتقار للدقة للأحداث العينية . وبالتالي عدم الاقتصار على إزالة اللا انسجام المثير للغيظ بين الفكر والواقعة » فالطبيعة في فلسفة وايتهيد تفسر من خلال « نموذج وحدة التطور » ، ولا تعود تفسر من خلال « نموذج قذائف الطاقة التي لا تبالي بشيء »[1] .

ما هي نتائج هذه الرؤ ية الجديدةبالنسبة لمشكلة الخلود ؟ إن وايتهيد يعالج أولا في محاضرة انجيرسول . . . Ingersoll التي ألقاها حول هذا الموضوع في أبريل ١٩٤١ [2] « المفهوم العام للخلود » و « معنى الإنسانية سيكون استدلالا من اعتبارات أوسع نطاقاً » ، وتقوم هذه الأخيرة على افتراض مسبق قوامه « أن كل الكيانات والعناصر في الكون يشير وجود كل منها بالضرورة إلى وجود الآخر » . وهذه النظرية الخاصة بالارتباط الضروري طبقها وايتهيد على تفسير « تلك المعتقدات الأساسية المتعلقة بمفهوم الخلود » .

يقول وايتهيد إن مفهوم الخلود . . . . Immortality يتعين فهمه بالإحالة إلى نقيضه أي إلى الفناء . . . Mortality ، وتشير هاتان الكلمتان إلى جانبين من الكون ، وهذان الجانبان مفترضان مسبقا في كل تجربة نخوضها ، ويطلق وايتهيد على هذين الجانبين اصطلاحا هو « العالمين » : إن كلا منهما يتطلب الآخر وهما معا يشكلان الكون المتعين[3] ، وأي وصف ملائم لأحد العالمين يتضمن إيضاحات لسمات مستمدة من العالم الآخر .

والعالم « الـذي يؤ كد تعـددية الأشياء الفـانية يطلـق عليه وايتهيد « عالـم النشاط» الذي هو« عالم النشوء » وكذلك « العالم الخلاق » ، أما العالم الذي يؤكد الاستمرار فهو « عالم القيمة » : « إن القيمة بطبيعتها لا زمانية وخالدة ، وجوهرها لا يضرب بجذوره في أي من الظروف العابرة »[٤] : والقيمة المتأصلة في الكون مستقلة عن أي لحظة من الزمان ، ولكن اذا غضضنا النظر عن إشارتها الضرورية إلى عالم الواقعة العابرة فإنها تفقد معناها : « إن القيمـة تشـير إلى الواقعة . . . Fact والواقعة تشير إلى القيمة »[٥] .

إن أوصاف أي من العالمين بما أنها تجريدات من الكون ، وكل تجريد يتضمن إحالة إلى شمـول . . . . Totality الوجود تتضمن سمات مستعـارة من العالـم الآخر ، وهكذا فإن القيمة لا يمكن بحثها منفصلة عن النشاط الذي هو السمة الأولى للعالم الآخر ، وجوهر القيم هو قدرتها على التحقق في عالم الفعل . . . Action ،

ومن ناحية أخرى فإن كل واقعة في عالم النشاط لها أهمية إيجابية بالنسبة لنطاق عالم القيمة بأسره وهناك اتصال متبادل بين العالمين في التقويم ، ولكن « عالم النشاط يتم تعديله من خلال عالم القيمة » و « وعملية التقويم تظهر عالما خالدا ذا قيمة منسقة » .[٦]

يستهدف الخلق القيمة ، بينما القيمة يتم إنقاذها من عبث التجريد عبر تأثيرها على عملية الخلق ، ولكن في غمار هذا التداخل تحتفظ القيمة بخلودها[٧] .

ويمضي وايتهيد الآن ليرد عى السؤ ال التالي : بأي معنى يستمد الفعل الخلاق خلوده من القيمة ؟

إنه يقرر أن مفهوم « الفعالية » لا يمكن فصله عن فهم القيم ، ذلك أن النظر إلى القيمة على نحو تجريدي محض هو خطأ ، فعالما القيمة والفعل مرتبطان معا في حياة الكون ، بحيث أن عامل القيمة الخالد يلج الخلق النشط للواقعة الزمانية : « إن الاتصال الجوهري للعالمين يدفع وحدة القيم المنسقة الى تعـددية الأفعـال المتناهية» و« كل عالم إنما هو بلا طائل اللهم إلا في غمار قيامـه بوظيفـة تجسيد العالم الآخر »[٨] .

ويتضمن هذا الدمج الحقيقة القائلة بأن أيا من العالمين يمكن فحسب أن يوصف من خلال عناصر مشتركة بينهما كليهما ، وهذه العناصر المشتركة هي « الأفكار أو المثل . . . Ideas » تلك « التي يتمثل مجد الفكر الاغريقي في أنه اكتشفها بجلاء » . غير أن وايتهيد يركز على مخالفته لأفلاطون في نقطة واحدة مهمة : التصور السيء لمكانة المثل في الكون ، وهو يعتقد أن تلك هي « مأساة الفكر الاغريقي » ، ويقول إن اساءة الفهم تلك تكمن في فكرة الوجود المستقل ، فهو يؤمن بأنه ليس هناك مثل هذا النمط للوجود ، فكل كيان يتعين فهمه من خلال الطريقة التي يتداخل بها مع باقي الكون فحسب ، وكل فكرة لها جانبان ، أنها « شكل للقيمة وشكل للواقعة » والسمة المطلقة للكون لها جانبان : « أحد الجانبين هو العالم الفاني للواقعة المؤقتة التي تكتسب خلود القيمة المتحققة ، والجانب الآخر هو العالم اللازماني للامكان المحض الذي يكتسب تحققاً مؤقتاً ، والجسر الواصل بين الاثنين إنما يتمثل في المثال بجانبيه »[9]

ينظر وايتهيد الى موضوع « خلود الانسان » باعتباره قضية جانبية لموضوع اوسع نطاقا هو « خلود القيمة المتحققة » أو بتعبير آخر « زوال الواقع المحض التي تكتسب خلود القيمة » وهو يجد السمة العامة لعالم الواقع الذي « يعبر عن تواؤمه بالنسبة لتجسد القيمة » في « ميل المناسبات الزائلة للواقع الى توحيد ذواتها في سباقات الهوية الشخصية . . . وكل سباق شخصي من مثل هذا النوع يتضمن قدرة أعضائه على الاحتفاظ بهوية القيمة»[10] وبهذه الطريقة فإن قيمة ـ التجربة تقدم لعالم الواقعة الزائل محاكاة لخلودها الجوهري الخاص .

« إن بقاء الهوية الشخصية في إطار المناسبة الراهنة المباشرة هو أبرز سمات عالم الحقيقة » ، إنه سلب جزئي لطابعها الزائل ، فالهوية الشخصية تتحقق في « التجربة المؤكدة للهوية الذاتية للماضي في مباشرة الحاضر »[11] .

وتعّد مشكلة « الهوية » الشخصية في عالم متغير بالنسبة لوايتهيد ، المثل الرئيسي لفهم التداخل الجوهري لعالم النشاط مع عالم القيمة : « لقد دخل خلود القيمة التغاير الذي هو الطابع الجوهري للنشاط » .

يعتقد وايتهيد أننا في عملية التبسيط الطبيعي للكون بقسمته إلى عالمين هما

عالم النشاط المتعدد الذي يُعد التغير سمته الأولى وعالم القيمة المنسقة الذي يعد الخلود سمته الأولى ـ نهمل المطلب الذي يقتضيه فهم الكون وهو ان كل عالم يكشف عن أثر العالم الآخر ، ولكن لهذا السبب على وجه الدقة ، فإن عالم التغير « يتطور مبقيا على الهوية الشخصية باعتبارها جانبه الفعال لتحقيق القيمة » ، ولإنقاذها من العبث المحض للافتراض المجرد فإن التحقيق الفعال للقيمة في عالم التغير ينبغي أن يجد الوجه المقابل في عالم القيم ، « هذا يعني ان الشخصية الزائلة في أحد العالمين تتضمن شخصية خالدة في العالم الآخر »[١٢] .

ويقر وايتهيد بأن كل ماقاله كان في شكل عبارات دوجماتية . . . Dogmatic ولكن ما هو الدليل الذي تستند اليه ؟ إنه يقول إن « الرد الوحيد هو رد فعل طبيعتنا الخاصة إزاء المجال العام في الكون[١٣] » وهذا الرد يتضمن قطيعة مع « تراث ذائع في الفكر الفلسفي » يفترض مسبقا « ضروبا من الوجود المستقل ويستبعد إمكانية وصف مقتنع للواقعة المتناهية ، ودون إنكار لأهمية هذا التحليل فانه يعترض على « الثقة اللامعقولةabsurd في كفاية معرفتنا . . . فليس بمقدورنا أن نعتمد على أي تحليل مقنع واضح . . . ليست هناك جملة تعبر عن معناها بصورة مناسبة ، وهناك دائما خلفية من افتراض مسبق تتحدى التحليل بسبب لا تناهيها . . . والمنطق باعتباره تحليلا مناسبا لتقدم الفكر هو أمر زائف ، إنه أداة رائعة لكنها تقتضي خلفية قوامها الشعور العام . . . Common Sense . . . والنظرة النهائية للفكر الفلسفي لا يمكن أن تبنى على العبارات الدقيقة التي تشكل أساس العلوم الجزئية الخاصة[١٤] . »

إن موقف وايتهيد لا يمكن فصله عن التمثل الشخصي للفكرة التي يريد نقلها ، وكما أن المثل الذي يضربه سقراط في محاورة « فيدون » كان خير حجة فكذلك على نحو ما يلاحظ . ج . س . بيكسلر . . J. S. Bixler فيما يتعلق بالمحاضرة التي طرح فيها وايتهيد رؤ يته « أعطت البساطة التي اتسم بها اقتناعه الشخصي عندما يتحدث من واقع نضج تجربته لا الحجج وحدها وإنما كذلك انطباعا لدى جمهوره بولوج السمة الأزلية الى اللحظة المنقضية[١٥] » ومع احترامنا الكبير لوايتهيد فقد يمكن التساؤ ل لا فقط عما اذا كانت مثل هذه المقارنة بسقراط وهو يواجه الموت الوشيك أمراً مناسباً ، ولا يمكن أن تكون الحجج السابقة مقنعة بدون موعد فعلي مع الموت . .

الفصل السادس والعشرون

الفلسفات الوجودية ومشكلة الموت

تحتل واقعة الموت مكانة هامة في الوجودية التي تعد « فلسفة الحياة » أحد جذورها ، ويعد زمل... Simmel حلقة وصل هنا ، فهيدجر يشير صراحة إلى مفهوم الموت عند زمل ، ولكنه يوجه اللوم إليه لأنه ينظر إلى المشكلة بيولوجيا فحسب لا « وجوديا » . ويعد جوته خير من مثّل الرؤ ية البيولوجية للموت حينما يصفها بأنها « حيلة الطبيعة لضمان المزيد من وفرة الحياة » . ومن ناحية أخرى فإن الرؤ ية الوجودية للموت تتضمن المغزى الخاص الذي يتخذه الموت بالنسبة للإنسان الذي يعرف وحده من بين المخلوقات الحية جميعا ـ ان عليه أن يموت وهو وحده الذي يوجد «.... exists » .

لقد طرح سورين كيركجور (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) مفهوم الوجود الإنساني ... Existence ، وكان هو الذي أشار إلى أن الانسان الذي يعرف أن « كل البشر فانون » يعرف حقيقة مجردة ونظرية عن الإنسان بعامة ، في حين أن ما يهم حقا على الصعيد الفلسفي هو أن يدرك أهمية هذه الحقيقة فيما يتعلق به هو نفسه ذلك الكائن الإنساني الفرد المتعين أى « أنني بدوري لا بد أن أموت أيضا » .

ويفهم الفلاسفة الوجوديون من الوجود الإنساني... Existence معنى أوسع نطاقا من المعنى التقليدي لهذا المصطلح ، وهو أن شيئا ما يوجد ، فهو يشير إلى الطريقة الإنسانية للوجود على نحو مميز ، ويحمل أسماء مختلفة فهو الوجود الإنساني عند يسبرز ، وهو الوجود المتعين... Dasein عند هيدجر ، وهو الوجود لذاته.. Pour — soi عند سارتر ، وهو الوجود الفردي الواقعي الذي لا يمكن أن يعرفه معرفة ذاتية إلا امرؤ موجود... Exists وهو ينـد عن التحليل التصوري أو التعريف .

وتختلف الفلسفة الوجودية اختلافا جذريا عن « الانثروبولوجياالفلسفية » التي تهتم أساسا كذلك بالإنسان ، ففي هذه الأخيرة يحاول الانسان أن يكتشف ما هو عليه ، وما يجعله كإنسان مختلفا عن الكائنات الأخرى ، ومكانه في العالم ، لكن الوجودية ليست معنية بالإنسان بعامة ، وانما بالإنسان في فرديته

العينية ، وهي تدرك إلى حد كبير العالم والبشر الآخرين ، لكن العالم باعتباره « كونا ».. Universe لا يعنيها [1] .

وباسم الفرد العيني شنّ كيركجور هجومه على هيجل ، غير أنه لم يكن في هذا الهجوم وحده تماما ، فقد أصرّ معاصره ماكس شتيرنر... Max Stirner * كذلك على أن « الانسان المطلق » ليس إلا خيالا ، « شبحا » وأن الفرد هو وحده الحقيقي ، لكن الفرد عنده هو ذو النزعة الأنوية الذاتية ، الأوحد... Unique الذي يهتم فحسب بجعل العالم ملكا له ، ولا يعرف شتيرنر شيئا عن قلق كيركجور أو بأس ووحشة النفس الفردية في وعيها بالخطيئة وباختصار لا يعرف شيئا عن التجربة الوجودية [2] .

ويصف يسبرز.. Jaspers هذه التجربة الخاصة الكامنة في أعماق تفكير الفلاسفة الوجوديين بغض النظر عن خلافاتهم التي كانت لولا ذلك ستغدو شاسعة البون ـ يصفها بأنها « الوعي بهشاشة الوجود » أو بأنها المرور بتجربة « المواقف الحدية » ، وهي تبدو عند هيدجر باعتبارها « تجربة المضي قدما نحو الموت » وبحسبانها تجربة « عدم الشعور بالانسجام مع العالم » ، وهي تظهر عند سارتر بحسبانها » التقزز الشامل إزاء الوجود الذي يفصح عن نفسه في صورة غثيان. Nausea .

ونجد في المثالين الأوليين بالفعل تجربتين متناقضتين : الإمكان المرعب للاوجود ، والرعب في الوجود ، وهذا الأخير يتمثل إما في الشعور بالعبء الذي لا يطاق لوجود المرء « مختنقا تحت ثقل أطنان من الوجود » على نحو ما يعبر سارتر أو في الشعور بالضياع في عالم عدو [3] .

ومما له أهمية كبرى وبخاصة بالنسبة لموضوعنا أن نبقي هاتين التجربتين المتناقضتين كلا على حده ، بل إن بمقدور المرء أن يميز بين الفلاسفة الوجوديين لا

* اسم مستعار ليوهان كاسبار شمت (١٨٠٦ ـ١٨٥٦) فيلسوف ألماني ومؤسس النزعة الفردية كان في شبابه على صلة بالهيجليين الشبان ، الحقيقة الوحيدة في نظره هي الأنا ، وكل فرد هو نفسه مصدر الأخلاق والعدالة ، وينبغي في رأيه المحافظة على الملكية الخاصة حيث أن ذاتية « الأنا » ماثلة فيها . (المراجع) .

على أساس أصولهم القومية أو وفقا لمواقفهم من الدين فحسب [٤] وإنما كذلك وفقا لما إذا كان قلقهم من الوجود العدم هو الانفعال السائد لديهم . ويبدو أن كيركجور ينتمي إلى هذا الفريق السابق ، فقد كتب في « يومياته » يقول إن : « الواقع بأسره يخيفني من أصغر ذبابة حتى أسرار البعث ، وكل شيء عبارة عن لغز بالنسبة لي وأكثرها الغازا أنا ذاتي ، والوجود بأسره يبدو مسموماً بالنسبة لي وأكثره سموما وجودي أنا ذاتي [٥] ، وكم هو فظيع عذابي » ولكن على الرغم من أنه يقول : « بالنسبة لكل فرد من الحيوان أو النبات أو الإنسان فان الوجود (أن يكون أو لايكون) هو أمر ذو أهمية حاسمة تماما [٦] » . فإن كتابه« المرض حتى الموت » ليس يأسا بازاء تناهي الحياة ، وإنما هو « يأس من عدم القدرة على الموت[٧] » .

غير أن الوجوديين المعاصرين معنيون بالموت ، ويقدم جلوكنز.. Glockner لنا صورة متدفقة بالحياة لدور الموت في فلسفة الوجود الإنساني ، فيورد حوارا مع فيلسوف يحتمل أنه هيدجر نفسه الذي قال : « لقد وصلنا إلى الاكتشاف المربك القائل بأن الانسان منذ البداية ذاتها محتضر ، وهذه المعرفة تسود وتخصب تفلسفنا بأسره [٨] » غير أنه يحسن أن نتذكر أنه بالنسبة لهم وعلى نحو ما يؤكد مونييه.. Mounier « ليس الموت هو المشكلة الفلسفية وإنما أنني أموت بالفعل »[٩] .

من الواضح أن قبول كيركجور ، اللاهوتي ، للرد المسيحي على الموت ليس هو مربط الفرس ، فما يهمه ليس هو واقعة الموت ، بل خلاص نفسه الخالدة . ويتوقف ذلك على نمط الحياة التي يحياها المرء ، كما يعتمد على طهارة الايمان . ومن ثم كانت المشكلات التي واجهته هو كيف يحيا حياة مسيحية ، بل ما هو مهم أكثر : كيف يتغلب على شكوكه الدينية .

يقول كيركجور إن هناك ثلاثة « مجالات وجود للحياة » أو ثلاث مراحل - المرحلة الجمالية ، والأخلاقية ، والدينية ، يعيش فيها الإنسان على التوالي حياة مكرسة للمتعة ، وللالتزامات الأخلاقية والاجتماعية ، وللمقاصد الدينية ، غير أنه يعايش في كل من هذه المراحل إن آجلا أو عاجلا اليأس والقلق : « ذلك أن الانسان ليس حيوانا ولا روحا بلا جسم وإنما هومركب من الزمان والأزل ، من

النسبي والمطلق »، ووقوع توتر قاتل أمر لا يمكن تجنبه ، » ما من إنسان يمكن أن يهتم بالله دون أن يغدو خاطئا [١٠] » ومن هنا ينشأ اليأس الديني الكامن في كل الأديان الطبيعية ، ذلك أن الدين هو « المؤشر الخارجي لمرض الخطيئة البشرية الكامن » ووحى الكتاب-المقدس الذي ينطوي على مفارقة عن تعالى إله الرحمة هو وحده الذي يمكن أن يحل هذا اليأس ، أما عقلنا فهو ينظر إلى مثل هذا الإيمان على أنه لا معقول ، فالانسان محاصر بين استحالة اللاإيمان واستحالة الإيمان ، ولا يمكن بلوغ الإيمان إلا من خلال « القرار » أو « الوثبة في اللامعقول ».

غير أن ورثة كيركجور العلمانيين لم يهتموا الا قليلا بالخطيئة والإيمان ، فما أستعاروه منه هو ثورة على النزعة الماهوية العقلانية للتفكير الذي ساد بعد ديكارت واكتشافه لليأس والقلق كوسائل لاستيعاب الواقع وقضيته القائلة بأن « الحقيقة هي الذاتية » فالإنسان كمفكر ليس هو نفسه الإنسان ككائن حي ، وكيركجور يعكس ترتيب مسار كل من الفلسفة والفكر ، فهو لا يبدأ من العالم كما هو معطى في الإدراك الحسي وإنما من الأنا الموجودة للكائن الفرد ، وهو بعيد كل البعد عن الذاتية المعرفية ،لكنه يعارض « موضوعية » الواقع المنفصل عن وجوده الذاتي كأنا موجودة وعلاقة الفكر بالواقع ليست على الإطلاق علاقة بالواقع الفعلي ، ففي الفكر المحض يفصل الموضوع عن الذات على نحو مصطنع فينزلق الوجود بعيدا عنهما معا ، والإنسان الفرد إنما يوجد حقا كفرد منعزل وفي وجوده الفردي فحسب أى على الصعيد الوجودي فقط يمكنه أن يرتبط بالواقع ويتم هذا الربط عن طريق القلق .

والقلق على نحو ماترجمت كلمة.. Angst الألمانية في الترجمة الانجليزية لأعمال كيركجور والذي يمكن أن تكون كلمة قلق الانجليزية.. Anxiety أكثر مناسبة وملاءمة للتعبير عنه[١١] هو « وسيلة للخلاص في اقترانه بالإيمان » وكذلك وسيلة « لفهم » معنى الحياة ، فمن خلال المرور به يمكن الوصول إلى الواقع الحقيقي ، ذلك أن القلق يعمل على رفع الانسان من مجال الوجود اليومي الى الوجود الحق ، والقلق هو اضطراب في الوجود العادي ، ولكننا إذا ما أدركنا أن الوجود العادي هو شيء سطحي ومصطنع فإن القلق يبدو« كتعبير عن كمال الطبيعة البشرية » و« من يتعلم كيف يشعر بالقلق حتما يكون قد تعلم الأسمى والأرفع » [١٢] ذلك أن القلق هو تجربة « استيقاظ » فهو يوضح لنا ما يمكن أن

نكونه إنه « امكان الحرية[١٣]فما هو موضوع القلق في رأى كيركجور ؟ « انه العدم » فالقلق والعدم يرتبط أحدهما دائما بالآخر و « تأثير العدم هو إفراز القلق ».

يسبرز (١٨٨٣ —) *

اكتشف يسبرز كيركجور في وقت مبكر يعود الى ١٩١٤ ، وكطالب طلب سابق ومحلل نفساني رأى الموت عن قرب أشد وعلى نحو يفوق ما يتاح للفيلسوف عادة ، أضف إلى ذلك وعلى نحو ما يذكر في مؤلفه« سيرة حياة فلسفية » فإنه كان يعاني منذ الطفولة من قصور في الشعب الهوائية ارتبط بتعقيدات في القلب ، ولم يجلب هذا المرض حالات متعاقبة من الإعياء التام كانت تدفعه نحو اليأس فحسب ، وإنما كان كذلك يدرك ما تنبأ به العلامة الشهير رودلف فيرشوRudolf Virchow .. بأن أولئك الذين يصابون بهذا المرض سيلقون حتفهم في الثلاثينات من أعمارهم على أقصى تقدير[١٤] »

ليس مما يثير الدهشة في ظل هذه الظروف أن يبدي يسبرز اهتماما كبيراً بالوضع الإنساني ، ففي مؤلفه « سيكولوجية النظر إلى العالم » (الصادر في ١٩١٩) الذي يبحث فيه « أي مواقف أساسية يمكن للنفس أن تتخذها وبأى القوى تتحرك »يطرح مفهوم المواقف الحدية أى المواقف القصوى أو المواقف المطلقة . فالإنسان يخوض دائما غمار مواقف ، ولكن فيما تتغير معظم المواقف أو يمكن للجهد الإنساني أن يغيرها ، فإن مواقف معينة كالوقوع في الذنب أو الاحتضار هي مواقف غير قابلة للتغيير ، ولايمكن معالجتها ، وفي إطارها ، نتعثر ونعاني من التحول إلى حطام(... scheitern) والموت هو النموذج الأمثل لهذه المواقف بلا منازع .

ويؤكد يسبرز أنه مما له أهميته أن ندرك أنه لا يكفي فحسب أن نحيط علما بالموت أو حتى بأن يعني المرء بأمر موته ، وإنما يتعين على المرء لكي يصبح مدركا له كموقف مطلق أن يعايشه باعتباره« إخفاقا مطلقا » ، ومما يميز موقف يسبرز أنه يطالب بضرورة عدم التملص من الوعي بالموقف المطلق أوإضفاء الغموض عليه ، وسبب ذلك أنه من خلال هذا فحسب يمكن أن يصبح لنا وجود إنساني

* توفي كارل يسبرز عام ١٩٦٩ (المراجع).

. Existenz وانطلاقا من وجهة النظر هذه يخضع يسبرز في كتابه « الفلسفة »١٩٣٢ الردود التقليدية على الموت لمراجعة نقدية [١٥] .

ولا يقلل يسبرز فحسب من قيمة المثل الأعلى الرواقي القائم على جمود الحس Apathy .... أو اللامبالاة إزاء الموت ، إنما هو يجد الاعتماد الرواقي على سيطرة العقل على العواطف أمرا بلا أساس ، حيث إنه يتدنى بتقدير الطابع الجذري وللإخفاق المطلق » ويبالغ في تقدير استقلال العقل (الذي يتأثر بما يطرح ذاته عليه) ويستبعد احتمال الجنون .

ويشير يسبرز فيما يتعلق بالخوف من الموت إلى أنه لا غناء في الذهاب إلى القول بأن هذا الخوف يقوم على أساس خطأ ، فعلى الرغم من أن كل حجج هذا القول صحيحة في ذاتها ، إلا أن أيا منها لا يستطيع التغلب على القلق بإزاء فكرة اللاوجود... non – being ، وهذه الحجج لا تضع موضع الاعتبار أن « المرء ليس على استعداد بعد » وأن هناك اصلاحات لابد من القيام بها « قبل أن يسدل الستار الأخير ، وغالبا ما تتغاضى هذه الحجج لافقط عن « قلق الارتعاد أمام اللاوجود » وإنما كذلك عن قلق « العدم الوجودي » .

يتبنى يسبرز بالمثل موقفا نقديا من الموقف السلبي تجاه العالم الذي « يخدع ويعزى » من خلال الآمال الخيالية لعالم آخر ، فهو تراجع عن الوعى بالموت كموقف نهائي مطلق ، وهو في هذا يحاكي الموقف الرواقي ، حيث يحاول تغيير شكل معنى الموت لكنه يزيح « الحد » فحسب وبالمثل فإن الاعتقاد في الخلود أمر غير مقنع لأنه يعتمد على البراهين الخاصة بالخلود . ويقول يسبرز إن كل هذه البراهين خاطئة ، وما تمكن البرهنة عليه بالفعل إنما هو الفناء ، فالنفس مرتبطة بأعضاء الجسم ، وتجربة النوم الخالي من الأحلام تبرهن على اللاوجود مستعادا من الماضي ، والحقائق المستمدة من علم الأمراض تظهر أن الذاكرة تعتمد على المخ ، وفي غمار إغفال كل هذه الحقائق « يقهر » الموت في هذا الأمثلة وذلك على حساب التخلي عن الموقف الحدّي .

إن يسبرز لا يقتصر فحسب على رفض هذه الإجابات التقليدية عن الموت ، فالقلق واليأس اللذان ينشآن « حينما تواجه إرادة الحياة الطليقة باحتمال الفناء »

يحولان بالمثل دون إدراكنا للموت باعتباره موقفا مطلقا ، « حينما يسيطر عليّ الخوف والاهتمام فيما يتعلق بالغايات العابرة . . . وحينما أتشبث بطول العمر باعتباره كذلك ، وعندما يلوح الفناء بحسبانه الكارثة العظمى ولا يعود لشيء معنى بعد ذلك فإنني أفقد نفسي في الظاهر المحض » ، بدلا من أن أصبح مدركا لذاتي باعتباري موجوداً انسانياً... Existenz (١٦) .

في ضوء عدم كفاية الإجابات التقليدية للموت ما الذي يبقى لأولئك الذين يسعون إلى رد على الموت ؟ وهل هناك رد لم يجده يسبرز ناقصا أم هناك رد جديد ؟ لا معنى بالنسبة ليسبرز في السعي وراء العثور على ملاذ من أي مهرب من المذاهب الدينية أو الفلسفية وذلك حيث إن الموقف المطلق لا ينبغي تجنبه أو إضفاء الغموض عليه ، إضافة إلى ذلك ، أنه في إطار فلسفة يسبرز التي تعد طابعهاالأساسي رغبتها في أن تظل منفصلة مستقلة « ومحومة » بين إمكانات مختلفة ، لا يتستطيع المرء أن يتحدث حديثا له مغزاه عن رد على الموت ، لأن ذلك سيفرض خيارا محددا لمبدأ على حساب مبادىء » أخرى ، ورغم ذلك فإن هذا لايعني أنه ليست هناك امكانية في إطار فلسفته للتصالح مع الموت .

يتعين علينا قبل أن نناقش الكيفية التي يمكن بها تحقيق هذا التصالح ، أن نبحث جانبا آخر من المشكلة ، فيسبرز يعترف بأن الحياة الأسمى ترغب في الموت وتنشده ، بدلا من أن تخشاه ، على نحو ما يشهد بذلك موت المحبين ، لكن يسبرز إذ يختلف مع أولئك الذين يعتقدون أن الهرب إلى رحاب الموت يخلع عليه عمقا يصل إلى النتيجة الآتية : « ليس هناك رد ثابت واحد على الموت يمكن أن يعتبر الرد الصحيح الوحيد ، فالموت يغير شكله معي » ومن ثم : « ليس هناك تناقض في أن يتشبث إنسان بكل جزئية في كيانه بالحياة ، ومع ذلك وفي غمرة حبه للحياة بتناقضاتها وضروب عبثها يرغب في الموت ، ويبدو أنه يشعر باليأس إزاء فكرة الموت وفي الوقت نفسه وفي أثناء تأمله له يغدو مدركا لوجوده الحق وينظر إلى الموت باعتباره صديقا وبحسبانه عدوا : ويتجنبه وفي الوقت ذاته يتوق إليه(١٧) » .

لكن مثل هذا الموقف المزدوج الدلالة بإزاء الموت هو بالفعل موقف استثنائي ، وحتى إذا قبل المرء افتراض وجود واضح للموت فإنه يظل دافعا غير

واع ، أما على الصعيد الواعي وفي الغالبية الكاسحة من الحالات فإننا نحب الحياة ونشعر باليأس إزاء احتمال الموت ، ولسوف يتبدى أن يسبرز كان يضع ذلك في ذهنه ، ففي كتابه بعنوان طريق إلى الفلسفة (الصادر في ١٩٥٣) يتحدث عن تعلم الموت : « فإذا كان التفلسف يعني تعلم كيفية الموت فإن تعلم كيفية الموت ذاك هو بالفعل شرط الحياة الصالحة ، فتعلم الحياة وتعلم كيفية الموت هما شيء واحد »[١٨]

لكن ذلك في جوهره هو ما قاله الرواقيون ومونتاني . . . . Montaigne ، غير أننا نذكر القارىء بنقد يسبرز للإجابة الرواقية للموت ، أتراه عكس موقفه أم أنه يقصد شيئا آخر ؛ إذ أن النقطة الوحيدة التي يتفق فيها معهم هي الأثر المفيد لإدراك الموت والاستعداد له على الأخلاق والتأثير المماثل للحياة الأخلاقية على الاستعداد النفسي للموت ؟

يقول يسبرز في « مدخل إلى الفلسفة » إن « معنى التفلسف يكمن في فكرة واحدة هي باعتبارها كذلك مما لا يمكن التعبير عنه : الوعي بالوجود ذاته » ، ويقدم لنا ذلك مؤشرا دالا على معنى تعلم الموت بالنسبة ليسبرز ، فالتفلسف بالنسبة له باعتباره تعلم الموت يرتبط بجلاء بالوعي بالوجود ، وهكذا فإن تعلم الموت له عنده ، معنى مختلف تماما عن المعنى الذي يعنيه بالنسبة للرواقيين ، سواء في أسلوب أو محتويات ما ينبغي تعلمه ، فهو لا يتمثل في الانضباط العقلي القائم على قدرة العقل في السيطرة على الانفعالات كما أن هدفه ليس التقبل الاستسلامي للموت باعتباره فناء شاملا .

يتعين علينا كي نفهم ما يعنيه يسبرز بتعلم الموت أن نبحث ما يحدث في نطاق الموقف النهائي المطلق ، فهناك إما أن يصبح العدم مرئيا وإما أن يغدو الفرد واعيا بذاته بحسبانه موجودا وهو ما يعني في جوهره الحرية ، وتميل الحرية باعتبارها كذلك إلى تجاوز ذاتها ، وإذ جلبت من خلال الوعي بالموقف المطلق وبطريقة تتحدى التفسير والوصف العقلانيين فإننا نبلغ « الارتقاء إلى العلو » (Aufschwung in die Transcendenz ......) والعلو هو « المصدر والهدف وكلاهما يكمنان في الله وخارجين من أعماقه وحده ونغدو حقا بشرا على نحو أصيل »[١٩] .

إن العلو الشامل das umgreifen والذي لا نتصوره على أنه الوجود الخالص يمكن أن يدعى الله »[٢٠] وهو يظل شيئا لا يمكن تخيله تماما خارجاً عن أي اتصال انفعالي ، والارتقاء إلى العلو ليس تجربة صوفية ، ليس توحداً مع الله الحي ، فما يقدمه يسبرز لنا ليس إيمانا دينيا وإنما هو إيمان فلسفي دون عقيدة أو اعتقاد . إنه فحسب « معايشة للشامل أو المحيط » . وقد سبق أن رأينا أنه في حالة الإخفاق المطلق ، في غمار الانهيار حينما ينبذ الإنسان نفسه وكافة أهدافه يفصح واقع الله عن ذاته باعتباره الوحيد ، وثمة انهيار غير أصيل ينشد إنهاء كافة الأشياء ، غير أن الانهيار الأصيل هو الذي يجلب الإفصاح عن لا تناهي الله ويؤكدها ، لا تناهي الوجود الوحيد الحق ، وحيث إن ذلك يمكن أن يحدث فحسب في حالة الإخفاق المطلق ، في غمار الدمار الكامل ، فإن التفلسف ذا المعنى يعني عند يسبرز تعلم الموت . وباختصار فإن تعلم الموت يعني بالنسبة ليسبرز تعلم الحفاظ على الوعي بالموقف المطلق للموت مفتوحا واختيار الانهيار الأصيل بحرية ، وذلك لكي يتم من خلاله الوصول إلى الوجود الحق ، أي الله .

سيغدو موقف يسبرز أكثر وضوحا من خلال القيام بمقارنته مع اسبينوزا ، فهذا الأخير يكافح من أجل التحرر من فكرة الموت القاهرة من خلال المعرفة (الأسمى) بالله ويبلغها ، أما بالنسبة ليسبرز ، وعلى العكس من ذلك ، فإنه من خلال الوعي بالموت باعتباره الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا ومن خلال القيام بشجاعة بحمل الإخفاق المطلق على عاتقنا نبلغ تجربة المحيط أو الشامل أي نصل إلى الله .

إن القفزة من الانهيار إلى العلو هي قفزة من القلق إلى السكينة ، وفي غمار هذه « السكينة اللامتناهية » التي يصبح فيها النجاح أو الانهيار بلا أهمية يتصالح يسبرز مع الموت .

ولسوف يكون من قبيل المضي أبعد مما ينبغي أن نفترض أن تعلم الموت عند يسبرز يشمل كذلك اكتساب المعرفة بأن الموت ليس فناء نهائيا ، فالإيمان وحده يمكن أن يؤكد ويزعم أن النفس خالدة ، ويقول يسبرز إن بوسعنا فحسب أن نصبح « واعين » بخلودنا الذي هو « حضورنا الأبدي » وذلك فحسب في « اللحظات السامية التي تمحو الزمان » ، لكن حتى القول بذلك يبدو مخادعا

طالما أننا في تفكيرنا نظل في عالم الظاهر كأنما المرء يرغب « في أن ينهي الفناء في الزمان » « ومثل هذه العبارات يتعين أن تؤخذ باعتبارها » وسائل للتعبير تنبع من نمط للتفكير يمكن إحرازه لا في شكل معرفة إخبارية موسعة وإنما كتحوير لوعي أساسي » .[٢١]

لكن الانسان عند يسبرز كما كان عند كانت مواطن في عالمين ، ويقول يسبرز إن : « الوجود على صعيد الزمان ليس على الصعيد الآخر من الموت »[٢٢] ، بل هو كأبدية في أعماق الوجود التجريبي ، وان « كل وجود أصيل سواء أكان وجود الله أو الانسان هو غير متعين ولا متناه » ، لن يبدو « القهر الوجودي » للموت الذي يقوم به يسبرز بالنسبة لكثيرين ، عسيرا فحسب ، وإنما غير مقنع كذلك ، كما أن « إيمانه الفلسفي » لن يرضى حتما أولئك الذين يسعون إلى اليقين الديني . لكن على المرء أن يدرك أن ذلك ربما يكون أقصى مدى يمكن أن يذهب اليه مفكر يتحتم عليه أن يجابه تحدي التجربة الوجودية عن « ضعف بنية الوجود » دون أن يتخلى عن أمانته كفيلسوف .

هيدجر (١٨٩٩ - ١٩٧٦)

البحث عن « معنى الوجود »
و« الوجود نحو الموت »

يبدو رد هيدجر على الموت عرضيا بالنسبة لاهتمامه الفلسفي الأساسي أي مسألة معنى الوجود ، وعلى الرغم من أن « الوجود . . . . . Being » مفهوم شديد العمومية ، وبالتالي غير قابل للتعريف بالمعنى الصحيح ، فإن هذا هو على وجه الدقة ما يمثل التحدي المتجسد في التساؤل عن معناه ، ولا تكفي الإشارة إلى أن الوجود واضح بذاته . . . Self - evidence ، ما دام التساؤل عما هو واضح بذاته على وجه الدقة ومحاولة اجتلائه هو كما يقول كانت « عمل الفيلسوف » .

إننا نعزو صفة الوجود(sein) إلى كل ما هو موجود ، ومن ثم فإن علينا أن نسأل كل ما هو موجود(... Seiendes) عن معنى الوجود ، ولكن هناك موجودات لها معان مختلفة ، فالوجود . . Being هو كل ما نربط به أنفسنا بهذه

الطريقة أو تلك ، والوجودBeing كذلك هو ما نحن أنفسنا عليه والكيفية التي نحن عليها ، فمن أي موجود إذن يتعين علينا أن نحاول استخلاص معنى الوجود ؟ إن هيدجر يعلن أننا نملك في الوجود الذي نمثله نحن أنفسنا وفيما يسميه بالوجود الإنساني . . . . Dasein فهماً سابقاً على التفلسف وواضحا من تلقاء ذاته للوجودBeing ، وهذا الفهم للوجود هو لب الانطولوجيا بأسرها وهو قلب النظرية الفلسفية للوجود .

هكذا إذن فالوجود الإنساني . . . . . . Dasein أو « الأسلوب الإنساني » لوجود الفرد المتعين الواعي بذاته هو الذي يتعين أن يوجه اليه السؤ ال عن معنى الوجود ، وتكمن صعوبة مثل هذا التساؤ ل في ميلنا لفهم وجودنا من خلال وجود ينتمي الينا كعالم باستمرار ، وهكذا فان علينا أن نتحمل العناء المتمثل في أن وجودنا . Existence ينبغي أن ينكشف على نحو ما هو عليه في ذاته أي « معدّله اليومي »[٢٣] .

ما هي السمات الخاصة للوجود الإنساني ؟ إنه أولا « وجودي أنا على وجه التخصيص » فهو وجود شخصي وفريد ، « ولكن على الرغم من أن ماهية الوجود الإنساني تكمن في وجوده المتخارج[٢٤] » فإنه ليس هناك فحسب ، كما أنه ليس وجودي على وجه التخصيص ، وكذلك فإن الوجود الانساني لا يرتبط فحسب على نحو مفهوم بوجوده العام ، وإنما هو كذلك وجود في العالم . . . . Being in The World غير أنه سيكون مما يجافي الصواب فهم هذا الوجود . . . Being قياسا على ما نقصده حينما نقول إن المعطف موجود في خزانة الثياب ، ففي الحالة الأخيرة لا يتحدث المرء عن وجود وإنما عن أشياء هي ببساطة موجودة هناك ، وهي في ذاتها « ليس لها عالم » أما المقصود بالوجود في العالم بالنسبة للوجود الإنساني فهو الأنماط المختلفة من « الوجود - في . . . . . Being - in » أي « أن يكون هناك ارتباط مع » و « صنع شيء ما » و « القيام بشيء ما » و « تنفيذ شيء ما » و « الافصاح » و « التساؤ ل » و « التأمل » و « المناقشة » و « اتخاذ القرار »[٢٥] . ولجميع هذه الأنماط طابع الهم . . . Care » . ويرى هيدجر أن أنماط الوجود هذه لم تكتشف حتى الآن على الوجه الصحيح لأن طريقة محددة للوجود في العالم هي المعرفة . . . . Knowing قد ألقت بظلالها على الطرق الأخرى ، إضافة إلى هذا فإن المعرفة قد نظر إليها دائما

باعتبارها علاقة بين وجودين هما الذات والموضوع وهما ما جرى التوحيد بصورة خاطئة وساذجة بينهما وبين الوجود والعالم على التوالي ، ومن هنا تنشأ المشكلة الدائمة والمعذبة المتمثلة في التساؤ ل عن الكيفية التي يمكن بها للمعرفة كعملية تجري في داخل الذوات أن تصل إلى الموضوعات في الخارج . لكن العالم بالنسبة لهيدجر لا يعني الطبيعة ، فهذه الأخيرة هي بالأساس موجود متضمن في العالم . . . . . . ein innerwelfliches seindes)يكتشفه الوجود البشري كنمط خاص من أنماط وجوده في العالم (على نحو ما بحث في العلوم الطبيعية) وبقصد هيدجر بالعالم ما يحيط بنا أي . . . umvelt أو « العالم ـ المحيط » .

إن لوجودنا اليومي في العالم على نحو ما رأينا بالفعل طابع معالجة كذا ، والاهتمام بكذا ، وهذا السلوك العملي لا يخلو من جانب نظري فله معرفته الخاصة التي يدعوها هيدجر بالاحتراسcircumspection umsicht (٢٦) ويصف الموجودات التي نتعامل معها في عملية الاهتمام هذه بأنها أداة . . . Zeug ، ونمط وجود الأداة هو كونها في متناول اليد . . . . Zuhandenheit) وهو أمر أساسي على نحو يفوق مجرد الوجود هناك (. . . . . . . Verhandenheit) .

« يحل » الوجود الإنساني ـ من خلال نمط وجوده اليومي ذاته ـ في العالم ، ما من أحد يعدّ « أنا » منعزلة، ذلك أنها بدون الآخرين تصبح وهما ، إذن فالموجود في العالم هو كذلك وجود مع . . . . . Mitsen ويتميز لا بكونه مختلفا عن الآخرين وإنما على وجه الدقة بكونه مثل الآخرين ، وما يناظر الهمّ . . . Care الخاص بالأدوات . Besorgen هو « احتياط » الآخرين ، وهو ما يتعين فهمه بأوسع نطاق ممكن ليغطي كذلك الوجود في تضارب مع أغراض الآخرين ، ونمط الوجود اليومي هو الوجود الزائف « غير الأصيل للإنسان (ضمير الغائب الألماني) وتميزه الثرثرة(.... Gerede) والفضول(... Neugier) والالتباس (. . . . . Zweideutigkeit) ، فالوجود غير الأصيل هو وجود ثانوي مستهلك وسطحي ، حيث إنه يعتمد على السماع عن الآخرين . إنه سقوط (... Verfallen) الوجود الإنساني : حيث يستسلم هذا الأخير للعالم . صحيح أن ذلك يجلب السكينة لكنه يجلب الغربة(..... Entfremdung) كذلك .

غير أنه سيكون من الخطأ تفسير سقوط الوجود الإنساني باعتباره انحطاطا وبحسبانه « الجانب المظلم » من الوجود ، حيث يرى هيدجر أنه على وجه الدقة برهان على وجودية الوجود إذ يظل وجودا في العالم أيا كان مدى عدم أصالته(٢٧) وما يصنع الوجود الإنساني أمام الوقائعية أي « أمام ما هناك الخاصة بوجوده هناك التي تحدق فيه في غموض شديد »(٢٨) هو « الحالة المزاجية » . . . . Gestimmtsein Bofinlich heit وهي لا تظهر من أين أتى الوجود ولا إلى أين يمضي وإنما هي تظهر كونه ملقى هناك .

والحالة المزاجية الأساسية هي القلق . . . Angst ، ويشير القلق عند كيركجور إلى الأسمى رغم أنه يحدثه العدم ، أما عند هيدجر فهو يكشف عن « العدم الذي يحدد أساس الوجود الإنساني » ، وهو يرتبط بشكل وثيق بظاهرة السقوط . . . . Verfallen والتحلل في العالم وهو في الإنسان يعني أن مصدره هو فرار الوجود الإنساني من ذاته ومن إمكانية أن يكون المرء ذاته الصحيحة ، وما نهرب منه إنما هو الوجود ذاته : وبوصفه شيئاً يهدد الوجود لا بد له من أن يثير القلق(٢٩) .

وبينما نجد في الاستخدام العادي أن اصطلاحي القلق والخوف يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر ، فإن الخوف عند هيدجر يتعلق بالموجودات في العالم « غير أن موضوع القلق هو الوجود في العالم بما هو كذلك »(٣٠) وهو أمر غير متعين كلية ، « ليس هنا ولا هناك » وإنما « هو قريب حتى ليقطع الأنفاس ومع ذلك يظل بلا مكان » ، وإذا ما تبدد القلق فإننا نقول لقد كان عدما بالفعل ، والخوف هو قلق غير أصيل استسلم للعالم ولا يعرف نفسه باعتباره قلقا ، وبالنسبة لهيدجر يرتبط القلق بالوجود في العالم بوصفه وجوداً نحو الموت ، إنه ينبع من وجودنا الإنساني نفسه ، كلا بل هو الوجود الإنساني ذاته ومن ثم فالقلق ليس شيئا نفسيا(٣١) .

ما هي أهمية مصطلح الوجود الإنساني . . . . Dasein بالنسبة للبحث الأنطلوجي الذي قام به هيدجر ؟ « بقدر ما يكون الوجود الإنساني (إنسانيا) فحسب يكون وجوداً هناك »(٣٢) ولا يتعين أن يفهم ذلك بمعنى النزعة الذاتية أو المثالية ، فهيدجر لا ينكر واقعية العالم الخارجي ، ولا يريد القول بأن الوجود

هو نتاج للإنسان ، أو أنه يمكن أن يستمد من الوجود كوجود إنساني ، ولكن الوجود العام والوجود الإنساني على نحو ما يفهم هيدجر المصطلح الأخير يحتاج أحدهما للآخر ، فالإنسان مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعدمية العالم التي تهوى[٣٣] و « الإنسان ممثل العدم » . . . . . Der Platzhalter des Nichts والوجود والعدم ينتمي أحدهما للآخر لأن الوجود متضمن في العدم فهو يقدم في حجاب in) .. Seinem Schleier) والعدم الذي يضعنا القلق أمامه يكشف عن عدمية الوجود الإنساني الذي تُعدّ صفته الأساسية « الارتماء » في أحضان الموت .[٣٤]

« الحرية نحو الموت »

غير أن تفسير الوجود الإنساني باعتباره يعني الهمّ(.. sorge) لا يأخذ في الاعتبار على أية حال الوجود الإنساني في كليته ، فهذا التفسير يحذف ما يمكن للوجود الإنساني أن يكونه وما يصير إليه حقا ، وهو ما يمثل النهاية ذاتها أي الموت ، حيث ينتمي الموت إلى إمكانية الوجود الإنساني ، ويحدد عدد كل شمول ممكن للوجود ، حقا إنه من المستحيل أن يعايش الوجود الإنساني هذا التوقف عن الوجود أو أن يتفهمه كشيء تتم معايشته ، وتجربة موت الآخرين لا يمكن ان تكون بديلا لتلك المعايشة ، فكما أن الوجود الإنساني هو وجودي أنا على وجه التخصيص فكذلك حادث الموت ، ومن الممكن أن يموت أمرؤ من أجل آخر ، لكنه ما من أحد يمكن أن يحرر آخر من الموت[٣٥] ، فالموت هو أكثر من سلب الوجود الإنساني لانه يتخلل هذا الوجود لأن « الوجود الإنساني يموت في الحقيقة طالما هو موجود »[٣٦] والموت أمر مهدد على وشك الحدوث . . . . media in vita in morte sumus ولا يكتمل الوجود الإنساني بالموت لأن الكثيرين يموتون في وقت مبكر للغاية ، ويموت آخرون في وقت متأخر جدا ، كما أنه لا يختفي ببساطة مع الموت على نحو ما يستطيع المرء القول على سبيل المثال بأن الريح قد اختفت حينما كفّت عن أن تهب ، كذلك فإن الوجود الإنساني لا يصبح « منتهيا » كالعمل الفني مثلا الذي يمكن الانتهاء منه ، ولا يمكن أن يصبح « متاحاً » على نحو ما يصبح مبلغ من المال متاحا حينما يتم دفعه في النهاية ، وكما أن الوجود الإنساني طالما هو كائن يظل بالفعل ممثلا لما لم يكتمل بعد ، فكذلك هو يمثل دائما نهايته هو ذاته ، والنهاية لا تعني « الوصول إلى نهاية الوجود الانساني . . Zu - Ende - sein des Daseins) وإنما تعني « الوجود

نحو النهاية . . . . Verenden ذلك أن الموت هو نمط للوجـود يحملـه الوجـود الإنساني على كاهله بمجرد أن يكون :

« ما أن تدب الحياة في الوجود الإنساني حتى يبلغ من العمر القـدر الـكافي للموت » .(٣٧)

والموت هو ظاهرة من ظواهر الحياة بالمعنى الواسع للكلمة ، ويمكن أن يعتبر نفوق الحيوانات نهاية(.... Verenden) لكن حدث الموت بالنسبة لهيدجر هو « نمط للوجود يكون فيه الوجود الإنساني » نحو « موته »(٣٨) وبين الأثنين يضع هيدجر الزوال(... Ableben) فالوجود الإنساني يمكن أن ينتهي دون أن يمر حقا بحدث الموت ، ولكنه أي الوجـود الإنسانـي من ناحية أخـرى لا ينتهـي ببساطة(٣٩) .

والأمر الهام في هذا التفسير الوجـودي للمـوت هو أنـه يسبـق علـم الأحياء وانطولـوجيا الحياة . ويقـول هيدجـر إن هذا التفسـير وحـده يقـدم الأسـاس للأبحاث التاريخية البيولوجية والعرقية النفسية . ودراسة نماذج الموت تفتـرض مقدما تصور الموت من حيث ان مثل هذه الدراسة تصف الحالات والسبل التي يتم فيهـا توقف الحياة ـ ، أضف الى ذلك أن سيكولـوجية حدث الموت تقـدم معلومات عن حياة أولئك الذين يوشكون على الموت لا عن حدث الموت ذاته ، ويرجع ذلك إلى أن الوجود الإنساني لا يموت حقا حينما يعايش الزوال الحقيقي . ويتمثل ما هو أكثر أهمية من ذلك في أن التحليل الأنطولوجي للوجود نحو الموت لا يحسم شيئا فيما يتعلق بما اذا كان وجودا آخر أسمى أو أدنى هو أمر ممكن بعد الموت ، وما إذا كان الوجود الإنساني يبقى أو يفنى بعد الموت . ويتجنب هيدجر السؤ ال الذي يدور حول ما بعد الموت وإمكانيته ويعرب عن اعتقاده بأن بوسع المرء أن يتساءل على نحو له مغزاه « عما هو بعد الموت » وذلك فحسب « حينما يفهم الماهية الانطولوجية للموت » بل ويظل القيام بمثـل هذا البحـث موضـع تساؤ ل على الصعيد النظري(٤٠) ، فالوجود الإنساني يضم ذلك الذي ينتظره ، ذلك الذي يحتمل أن يقع (..... Beuorstehendes) ، وقد يكون هذا خوض غمار عاصفة أو بناء دار أو زيارة صديق ، لكن الموت ليس شيئا محتملا من هذا النوع ، فهو يميز نفسه عن الضروب الأخرى لما ينتظرنا بثلاث سمات : ـ

١) فهو إمكانية بالغة الخصوصية(eigenste) من حيث إنه ما يخصني أنا على وجه التخصيص .

٢) وهو إمكان لا يرتبط بشيء(.. unbezueglich) من حيث إن كل العلاقات بجميع ألوان الوجود الإنسانية الأخرى تنحل بالموت .

٣) وهو إمكان لا يمكن للمرء أن يتخطاه(.. unneberhalbare) من حيث إنه يمثل الإمكان الأقصى « إمكان الاستحالة المطلقة للوجود الإنساني[٤١] » .

وبمجرد أن يوجد الوجود الإنساني فإنه يكون قد أُلقي به بالفعل وسط هذا الإمكان ، ويكشف ارتماء الوجود الإنساني نحو الموت عن نفسه لهذا الوجود الإنساني في ظاهرة القلق .

غير أنه إذا كان الوجود نحو الموت ينتمي أساسا وأصلا إلى الوجود الإنساني ، فمن المحتم إذن أنه يوجد كذلك في الحياة اليومية ، وكما رأينا ، فإن الذات في غمار الحياة اليومية هي الإنسان ، فكيف يفسر الإنسان وجوده نحو الموت ؟ إنه يعرف الموت باعتباره كذلك أي بحسبانه موتا . . . ein Todesfall وكواقعة يومية ، ويعرف أن المرء ميت يوما ما ، لكنه لا يشعر بالانشغال ، أو بالتهديد[٤٢] . والواقع أن القول بأن المرء يموت إنما يعني « أن يموت الجميع ما عداي » ، وهكذا فإن حدث الموت يتم التدني به إلى مستوى حدث لا يؤثر « فيّ » وعملية تمويه الموت تلك ، هذه المراوغة لفكرة الموت تسود في عناد الحياة اليومية العادية ، وهي تمضي إلى حدّ دمغ التفكير في الموت باعتباره « خوفا رعديدا وهربا معتما من العالم »[٤٣] غير أن مثل هذه اللامبالاة المترفعة في النظر إلى الموت تجعل الوجود الإنساني يغترب عن إمكانية وجوده الأصلية .

وهذه التهدئة التي يتسم بها اغتراب الوجود الإنساني، وهذا الفرار الدائب من الموت ليس أمرا ممكنا إلا لأن التيقن من الموت يمضي جنبا إلى جنب مع الافتقار الى اليقين فيما يتعلق بموعد حلوله . . Mors certa , hora incerta . لكن الوجود الإنساني يتم تسليمه بالفعل دائما للموت ، فهو يموت دون توقف . وبينما يوجد الموت بالنسبة للوجود الزائف غير الأصيل في أعلى درجة من الترجيح ولكن دون

يقين حقيقي - بل وإذا شئنا الدقة لقلنا إن له يقينا تجريبيا فحسب وهو ما يقل عن اليقين القاطع الذي يمكن الوصول إليه في بعض قطاعات المعرفة النظرية - نجد أن الموت يفهم ، بعناد ، في الوجود الأصيل نحو الموت باعتباره « إمكانية استحالة الوجود » ، والموت بحسبانه مثل هذه الإمكانية هو الامكانية الأكثر تخصيصا وتطرفا والتي في غمارها « يعدو الوجود الإنساني سابقا ذاته » (Vorpaupen ...) .

ينفتح الوجود الإنساني (في الفكر) وهو يعدو قدام نفسه نحو موت مؤكد - على تهديد(.... Bedrohung) هذه الإمكانية المطلقة ، وينكشف هذا التهديد المستمر من خلال القلق : « فالوجود نحو الموت هو أساسا ، قلق « وفي غماره يجد الوجود الإنساني نفسه أمام عدم الاستحالة المحتملة لوجوده ، فهو « يجلب الوجود الإنساني أمام إمكانية . . أن يكون ذاته » ، وهنا نجد ما يمكن أن نعتبره رد هيدجر على الموت ، فالمخلوق المفعم قلقا يصمم على أن « يأخذ الموت على عاتقه » ويصل إلى « حرية الموت المثقلة بالقلق » (٤٤)

إن هذا التصميم ليس مهربا تمّ اختراعه بقصد قهر الموت ، وإنما هو مواجهة الموت المجردة من الأوهام ، غير أنه مع القلق الواقع تمضي جنبا إلى جنب « الفرحة المسلّحة » إزاء إمكانية استحالة الوجود ، حيث يصبح الوجود الإنساني متحررا من الدعائم التي يستمدها الوجود الإنساني غير الأصيل من أحداث العالم (٤٥) .

يستحثنا الوجود الأصيل نحو الموت ويعد لحياة جديدة ، فهو يشبه الوصية القديمة القائلة بأنه لكي يعيش المرء عليه أن يموت ، وإن كان يعني أن على المرء أن يصبح مدركا للتناهي الجوهري للوجود . وهكذا فإن هيدجر لا يقدم بالفعل ردا على الموت ، وإنما هو يدعو الإنسان فحسب إلى تغيير حياته وإلى أن يحيا « على نحو أصيل » ، ومن خلال تحقيق وجودنا جوهريا وبالضرورة باعتباره وجوداً نحو الموت - من خلال هذا فحسب يمكن للإنسان أن يعلو على حياته اليومية الضيقة النطاق ليصبح ذاته حتما وليغدو حراً بصورة حقيقية .

يبدو رد هيدجر على الموت في المقام الأول باعتباره المرحلة الأخيرة من الاتجاه

المألوف لنا بالفعل عندشوبنهار وفويرباخ وزمّل إلى النظر للموت لا باعتباره انقطاعاً مفاجئا وإنما بوصفه كامنا في الحياة ولصيقا بها . ويبدو كذلك ولأول وهلة تمجيداً محضاً ويسيطا للموت ، ويذهب جولفيه... Jolivet إلى اعتباره كذلك[٤٦] غير أن هذا التمجيد مختلف تماما عن التمجيد عند نوفاليس... Novalis الذي كان الموت في النهاية بالنسبة له باباً يُفضي إلى وجود آخر فحسب ، غير أن رفض هيدجر مناقشة إمكان الوجود فيا وراء الموت ، لا يتعين تفسيره باعتباره انكاراً كلياً لمثل هذا الإمكان . ويمكن القول بأن موقف هيدجر الحقيقي هو القول باستحالة الرد على الموت على الأقل بمعنى إيمان باعث على العزاء بل واستحالة الرد بمعنى التصالح عاطفياً مع ضرورة الموت حيث انه كان يزدري ، على وجه الدقة ، كل إخفاء للموت وهو الأمر المميز للوجود غير الأصيل .

يقول شتيرنبرجر.... Sternberger إن هيدجر يرغب في تفهم الموت ، وفي جعله واضحاً ، وأن يُضفي عليه جدلاً يسمح لنا بأن ننظر إليه بطريقة مستقلة على أنه حدث مثير للاهتمام • لكن شتيرنبرجر نفسه يبدي تشككه في أن قلق الموت ولا معقوليته يمكن أن يخضعا لعملية الإعلاء العقلي هذه . وقد أشار هيدجر نفسه بالفعل إلى الفارق الهائل بين موت الآخر وموت المرء ذاته . والسؤال لا يدور حول ما إذا كان التقبل الإرادي للموت والموقف المستقل يمكن أن يبعثا العزاء ، وانما يدور حول ما إذا كان فهم الموت يقع تماما في نطاق القدرات النفسية للإنسان ، ويشير شتيرنبرجر إلى أن موقف هيدجر يذكرنا بحب المصير amor Fati .. عند نيتشه .[٤٧]

وبوسع المرء كذلك أن يرى في موقف هيدجر تشابهاً معيناً مع وجهة نظر هيجل حينما يتحدث في مؤلفه « ظاهريات الروح » عن « وعي العبد » الذي لا يملك شجاعة تقبل الموت ونبذ الحياة و « وعى السيد » أى ذلك الذي يتقبل الموت بل ويريده . والتوتر الجدلي بين الاثنين هو ما يمكن خلف التطور التاريخي: فدور السيد هو دفع العبد إلى النضال من أجل الحرية ، ذلك أن النضال من أجلها هو المضمون الحق للتاريخ .

لكن للتاريخ عند هيجل على نحو ما رأينا غاية يتحرك نحوها ، أما بالنسبة

لهيدجر وعلى الرغم من أن الموت يكف عن أن يكون ـ كما هو عند هيجل ـ الخصم الرهيب الذي يهاجم من الخارج وإنما ينتمي إلى الصورة الهيكلية للوجود الإنساني ، وعلى الرغم من أن قلق الموت هو بالأساس أداة لتحقيق الاستبصار الفلسفي بشأن معنى الوجود ـ فليست هناك رؤ ية للتاريخ تبعث العزاء وتحيِّد عبث الوجود الإنساني ، ذلك العبث الذي يكشف عنه فيما يبدو الموت باعتباره فناء نهائياً .

غير أنه بما أن فلسفة هيجل للتاريخ وغيرها من فلسفات التاريخ المتفائلة قد أصبحت موضع تساؤ ل ، إن لم نقل ما هو أكثر من ذلك ، فإن مثل هذه الإمكانية المتمثلة في إضفاء معنى أوسع نطاقا على الوجود الفردي قد تبددت .

ومع ذلك فإن فلسفة هيدجر تفتح آفاقاً مختلفة تماماً فيما يتعلق بمشكلة الموت ، فحدث الموت كما يشير رودلف برلينجر يُعدّ بالنسبة للتفكير الواقع على نحو لا خلاص منه في إرساء التفكير والتاريخ بمثابة مسيرة نحو العدم الصامت لكن تفكير هيدجر ليس تفكيراً تاريخياً ، وفلسفة هيدجر على نحوما يكشف برلينجر Berlinger ... النقاب عن مضامينها الخصبة إنما تخلّف هذا العدم « وراءها » ، حيث إنه على نحو ما يقول برلينجر « ليس الموت نفسه هو جدل الوجود في الزمان ، وإنما هو نهاية الزمان والتاريخ ، وهو سقوط الوجود الإنساني والزمان وعملية الموت . . . إن الموت يقهر ذاته في عملية الموت بحسبانه صعودا إلى الأبدية . . . ، فالموت صعود للأبدية لا بداية لها لأنه أى الموت يستخرج ذلك الذي كان هناك ، فالموت بالفعل بلا انتهاء ، » وطبيعة الموت تصبح شيئا قابلا للفهم من خلال حدث الموت ، ذلك أن التفكير الذي يظل عبدا للزمان يمثل الموت أحجية بالنسبة له وبقدر ما يتحرر تفكيرنا من إسار الزمان تقترب هذه الأحجية من الحل وتكشف الأبدية عن نفسها في الزمان . . . . ومن خلال الموت تنسحب من كل ما هو زماني ونلحق بكل ما هو أبدي » أي نلحق بالوجود ذاته(٤٨) .

يجد ناقد آخر هو ايفالدڤاسموث... Ewald Wasmuth أن هيدجر لا يرى « البوابة » التي يعتقد هذا الناقد أنها تنفتح هنا نحو الوجود ، وما يعوقه عن ذلك إنما هو إيمانه بعلم الطبيعة ، فهيدجر يخلط بين العدم الذي يوجد كسلب لشيء ما وعدم كل شيء ، وهو فارق هام لاحظه بسكال بالفعل من خلال التمييز بين

« لا وجود الشيء » و « عدم الشيء » ، والموت ليس عدم الوجود وإنما هو في المقام الأول وبالنسبة للكافة سلب الحياة :

« . . . . إن التناقض الظاهري الكامن في تصوره(أى تصور هيدجر) للوجود . . . هو تناقض ظاهري معروف منذ وقت طويل وقد طرحه جوته على لسان مفستوفيلس الذي يقول إنه « الظلمة التي تنجب النور » ، وقد عرف جوته بالفعل في مجال آخر هذا اللغز الذي يبدو أن عمق تفكير هيدجر يجعله شيئا لا يمكن سبر أغواره ، فحينما يرغب فاوست في الهبوط إلى « المصادر الأولى » يحذره مفستوفيليس من أنه « لاشيء ستراه في البعد الخاوي أبدا » . . . ويرد فاوست بأنه رغم ذلك « يرغب في أن يجرب ويأمل في أن يجد الكل في عدمك » .

ويمضي هيدجر على درب فاوست ولكن لا باعتباره خبيراً في السحر أو في « الفهم » السحري - الصوفي للطبيعة وإنما بوصفه تابعا لكانت وهيجل وكيركجور ونيتشه ودون الإحالة الى الرياضيات حيث يُعبّر عن نفسه على سبيل المثال في الصياغة القائلة بأن $\frac{١}{\text{صفر}}$ = مالا نهاية .

وقد تم تأكيد هذه الصياغة التي تبدو منطوية على مفارقة ، في إطار الفيزياء الحديثة حيث إنه حينما تتحول كتلةمتناهية إلى « لاشيء » تظهر طاقة لا متناهية(٤٩) » .

ويمضي فاسموت.... Wasmoth إلى القول ، وإن بدا غريباً ما يطرحه ، أن ما يقرره المفكر السابق لسقراط والذى يشعر هيدجر بأنه مدين له أكثر من أى مفكر آخر أى بارمنيدس لا يبدو أنه أثّر فيه بقدر كاف . ، وهكذا فإن هيدجر لايأبه بالتحذير القائل بأنه : « من الضروري القول والتفكير بأن الوجود موجود ، واللاوجود غير موجود » * .

غير أن فاسموث يعتقد من جانبه أن « الموت يحُدُّ الحياة لا الوجود . . وأيا كانت عظمة محاولة هيدجر للتعامل بجدية مع الموت وما يترتب عليها من نتائج على وجه العموم فانه لم يصل إلى تفسير الوجود ولا إلى انطولوجيا جديدة ، وظل

* هذه عبارة بارمنيدس الشهيرة التي تمثل طريق العلم أو المعرفة الحقة ، أما القول بأن « الوجود غير موجود » فهو طريق الظن (المراجع) .

ملتزما بالوجود الذي يبدو فيه الرب ميتاً ، ومن ثم يمكن للعدم أن يقدم نفسه باعتباره الكل »[٥٠] .

ومن الطبيعي في ضوء تأكيد هيدجر على القلق من الموت أن نتساءل عما إذا لم تكن فكرة الموت وخشيته متسلطتين عليه هو نفسه ، ألا ينطبق ما يقوله جيوارديني عن ريلكه - الذي يظهر هيدجر انجذابا عميقا نحو فكره ومشاعره - على هيدجر نفسه من حيث إنه على الرغم من تمجيده الأصيل للموت « فإن بوسع المرء » أن يصغي إلى ضآلة إيمانه برسالته وكثافة خوفه من الموت » ؟ [٥١]

وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن ، فإن موضوعاً جديداً في كتاباته الأخيرة ، يمكن أن يشير إلى تغير محتمل في رده على الموت ، فهو يتحدث عن بهجة جوهرها شعور المرء بأنه في « بيته »...(Heimischewerden) وبقرب المنابع المطلقة ، وهي بهجة مقدسة [٥٢] ، والانسان الذي بدا في البداية ممثلا للعدم غدا الآن حارس الوجود أو راعيه ، وتحول القلق إلى مجرد تعجب ... Verwunderung ودهشة(.... Staunen) وغربة.(... Unheimlickeit) استسلم إلى « القرب الباعث للثقة من الوجود Heimat der) (.... Naekdeseins . وتكشف رؤى الشاعر هولدرلين آفاقا جديدة ، وربما كان الرد الجديد على الموت الذي ينقاد إليه هيدجر هو اليقين الباعث على العزاء بالتناسق بين الوجود الإنساني وأساس الوجود بصفة عامة ، هذا اليقين الذي يعتقد هيدجر أن الانسان الغربي لم يعرفه أو يستشعره منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط .

سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) :

بينما يدور بحث هيدجر الأساسي حول معنى الوجود فإن سارتر يهتم ابتداء بالحرية الانسانية ، وبالطبع فإن ذلك ليس كل شيء ، فسارتر يتناول أيضا مشكلة الوجود ولكن بحثه تهيمن عليه مشكلة العدم ، والحديث عن سارتر باعتباره حوارى هيدجر الفرنسي أو بحسبانه مشبوها لفلسفته إنما يكشف عن جهل بأعمال سارتر ويُعدّ اقترافاً لتدن لا مبرر له بقيمة هذه الأعمال . يدين سارتر بالكثير لهيدجر ، لكنه لا يسيء تفسيره وإنما هو يختلف معه ، وربما لم

يَكن هذا الخلاف واضحاً في أى موضع بقدر وضوحه في تحليل كل منهما لتجربة الموت .

ومن المهم أن ندرك أنه على الرغم من أن حقيقة وواقعة الموت لا تشغلان مكانة هامة في فكر سارتر تماثل تلك التي تحتلانها في فكر هيدجر فإن ذلك لا يرجع إلى أن سارتر لم يواجه الموت حقاً ، بل الأمر على العكس فبينما يبدو أن هيدجر يتحدث عن الموت ويفكر فيه فحسب فإن سارتر عاش في ظل الموت وقتاً يُعتد به وخاصة كعضو في المقاومة الفرنسيةللنازي ، وهذا القرب من الموت هو على وجه الدقة ما يترك أثره على فكر سارتر ، ففي « جمهورية الصمت » يقول :ـ

« أصبح النفي والأسر والموت بصفة خاصة (الذي ننكمش عادة إزاء مواجهته على الإطلاق في الأوقات الأكثر سعادة) بالنسبة لنا الموضوعات المعتادة لاهتمامنا ، تعلمنا أنها ليست حوادث حتمية بل وليست أخطاراً مستديمة ومحتمة وانما يتعين النظر اليها بحسبانها نصيبنا وقدرنا ، والمصدر العميق لواقعنا كبشر ، وفي كل لحظة كنا نعيش المعنى الكامل لهذه العبارة الصغيرة العادية : « الإنسان فان ! » ، وكان الخيار الذي قام به كل منا وجها لوجه مع الموت يمكن التعبير عنه ، دائما ، بهذه الكلمات : « الموت أفضل من . . . » . . وعلى هذا النحو طرحت مسألة الحرية الأساسية وجلبنا إلى حافة أعمق معرفة يمكن أن يحصلها الإنسان عن نفسه ، ذلك أن سر الإنسان ليس عقدة أوديب أو عقدة الدُونية التي يعانيها : إنه حد حريته الخاصة ، طاقته على مقاومة العذاب والموت »(٥٣) .

ويدور الخلاف الكبير بين هيدجر وسارتر فيما يتعلق بالموت حول « الوجود تجاه الموت » الذي قال به هيدجر ، فسارتر ينظر إلى موقف هيدجر باعتباره رد فعل إزاء النظرة المعتادة للموت باعتباره شيئا غير إنساني بمعنى أنه خارج الوجود الإنساني كأنه وراء جدار وأنه بما هو كذلك يفلت من التجربة الإنسانية ، غير أن هيدجر يتبع الشعراء وبصفة خاصة ريلكه الذي يحاول عندما لم يقبل اعتبار الموت توقفا مطلقا للوجود أو وجوداً في صورة لا إنسانية ـ أن « يستعيد » الموت وذلك كما حاول مالرو أيضا ، والموت ينظر إليه باعتباره الحلقة الأخيرة في سلسلة متواليةوإذا ما أستعادت السلسلة نهايتها على هذا النحو ، فإنه يمكن إضفاء

الطابع الداخلي والإنساني على الموت نفسه ، فليس هناك وجه آخر للموت ، إنه ظاهرة الحياة المطلقة ، لكنه متعلق بالحياة رغم ذلك ، أضف الى هذا أن الموت لا يتم إضفاء الطابع الإنساني عليه فحسب وإنما هو يغدو « موتى أنا » وأصبح مسئولا عنه كما أنني مسئول عن حياتي ، ونهاية حياة كل كائن إنساني تشبه عند ريلكه حياته ، لأن الحياة هي تأهب للنهاية . والأمر كما يصفه سارتر : « ليست ظاهرة زوالي التجريبية والمشروطة وإنما الطابع المتناهي للحياة هو الذي يجعل حياتي وكذلك موتي منتمين إليّ » (٥٤) .

يقول سارتر إنه بقى على هيدجر أن يخلع صورة فلسفية على عملية إضفاء الطابع الإنساني تلك على الموت ، فالوجود الإنساني يعرف بأنه وجود نحو الموت وبقدر ما يتخذ الوجود الإنساني قراره لصالح توجهه نحو الموت ، فإنه يحقق الحرية نحو حدث الموت ، ويشكل ذاته ككل عبر الاختيار للحر للتناهي .

ويضيف سارتر«إن مثل هذه النظرية لا يمكن إلا أن تغرينا ، ورغم ذلك فإن أيا من العزاء الذي تبعثه هذه الآراء أو عناصر الحقيقة التي تتضمنها لا ينبغى أن تضللنا ، ومن الضروري أن نعيد بحث المسألة من البداية»(٥٥) .

ويعرب عن اعتقاده بأنه حتى إذا كان الموت ممراً يفضى إلى مطلق لا إنساني فإنه لا يمكن أن يعتبر نافذة تطل على المطلق ، فالموت إنما يحدثنا عن أنفسنا فقط بل إنه يقوم بذلك في الإطار الإنساني فحسب ، أضف إلى ذلك أن تفسير الموت بحسبانه النغمة الختامية في لحن موسيقى ينبغى أن يُرفض . فعلينا أن نُدرك عبث الموت . ويقول سارتر إن التشبيه الذي يستخدم غالباً ويشبه الإنسان بأنه محكوم عليه بالإعدام وسط مجموعة من الرجال المحكوم عليهم بالإعدام كذلك لكنه يجهل موعد إعدامه ويرى بعض رفاقه وهم يعدمون كل يوم ـ ليس بالتشبيه الصحيح تماماً ، فالإنسان يبدو بالأحرى كمحكوم عليه بالإعدام يعد نفسه بشجاعة للنهاية ويبذل جهداً كبيراً للقيام بعرض طيب على منصة الإعدام ، ولكنه خلال هذا الوقت نفسه يموت بالانفلونزا ، وقد فهمت المسيحية هذا ، وهي تنصحنا دائما بأن نعد أنفسنا للموت ، وهكذا أصبح هدف الحياة انتظار الموت ، وغدا الموت الخاتم الذي تدمغ به الحياة .

يقول سارتر إنه من سوء الحظ أن النصيحة التى تساق بضرورة الاستعداد دوماً للموت وكذلك «التصميم» الذي يقول به هيدجر هما أمران يسهل طرحهما لا اتباعهما ولا يرجع ذلك إلى الضعف الانساني وإنما إلى الموت نفسه حيث إن المرء ، فيما يؤكد سارتر،يستطيع أن ينتظر موتاً محدداً لكنه لا يستطيع أن ينتظر الموت باعتباره كذلك أي بحسبانه موتاً . ويجد سارتر أن هيدجر يؤدي عملاً يُفصح عن «خفة يد» حينما يقوم - في غمار تأكيده أن الموت هو «الشيء الوحيد الذي لا يمكن لآخر أن يؤديه بدلاً مني - بإضفاء فردية لا نظير لها على الموت ويجعله «موتي أنا» ثم يُضفى الطابع الفردي على الوجود الإنساني ذاته . غير أن سارتر يذهب إلى القول بأنه ليس بوسعي أن أتحدث عن موتي إلا بعد أن أضع نفسي بالفعل في منظور الذاتية ، فذاتيني هي التي تجعل موتي كذلك أي تجعله موتاً متعلقاً بي . لكن من بين مقدمات فلسفة سارتر الاساسية وهي مقدمات تجعله يختلف مع ديكارت ، القول بأن الإنسان في وعيه يدرك في الحال وجود الآخرين وأنه أكثر تيقناً من هذا مما هو متيقن من نفسه ، ذلك أن الوعي بالنسبة لسارتر يبدو على المستوى السابق على التأمل وعالمه هو عالم الذاتية المتداخلة .

أما فيما يتعلق بانتظار الموت فإن لكلمة الانتظار بصدد الموت معنيين ، فبوسعنا أن نتوقع الموت من حيث المبدأ ، وبمقدورنا أن ننتظر الموت ، وهذا الأخير ليس ممكناً الا في مثال من حُكم عليه بالإعدام وتحدد موعد للتنفيذ في يوم وساعة معينين . وفيما عدا ذلك فإن الموت هو شيء يمكننا أن نضعه موضع الاعتبار ، لكنه يحتفظ بسمته الأساسية باعتباره الطارىء الداهم . ولا يمكن في ظل الظروف العادية التنبؤ بحلول الموت في موعد محدد وبالتالي انتظاره . وثمة فارق كيفي يُعتّد به بين الموت من خلال الشيخوخة والموت السابق لأوانه ، حيث إن الموت الذي يحل مع التقدم في العمر يجعل الحياة أمراً محدوداً ومقيداً . ولكن بوسعنا في غمار انتظار مثل هذا الموت أن نحدد أهدافاً في الحياة بإزاء الخلفية العامة لتناهي الحياة ، لكن انتظار الموت السابق لأوانه هو توقع لكون حياة المرء مشروعاً فاشلاً ، وإذا كانت هناك فحسب ضروب الموت من خلال الشيخوخة من ناحية والموت في ساحة الإعدام من ناحية أخرى لكان بمقدور الإنسان الحديث عن الموت بأى من المعنيين المذكورين قبلاً ، لكن الطابع المميز لمعظم

ضروب الموت إنما يتمثل على وجه الدقة في أنها تفاجىء أولئك الذين ينتظرونها ، ويمكن أن يخدعهم لا موت يقبل قبل موعده فحسب وإنما كذلك موت يحل متأخراً عما هو متوقع . والمعنى الذي يرغب سارتر في إيضاحه هو أننا إذا لم نكن شيئاً إلا هذا الانتظار أي الوجود نحو الموت ، فإننا سوف نبقى بعد أنفسنا لأننا سنموت إما قبل أن تكتمل مهمتنا وهي انتظار الموت أو بعد تحققها ، ونادراً ما سنموت من خلال العزم أو التصميم ، فالصدفة تقرر طريقة موتنا ، أي ما إذا كنا سنموت قبل الأوان أو من خلال الشيخوخة ، وهي لهذا السبب تحرم الموت من كل إمكانية لكونه مثل خاتمة متناسقة للحن موسيقي ، ولهذا السبب فإن الموت ينبغي أن ينبعث من اللحن ، وباختصار فإن « الموت ليس إمكانيتي . . وإنما هو الإحباط المحتمل دائما لما هو ممكن بالنسبة لي والذي يقع خارج نطاق إمكانياتي» . وإذا لم يكن يوم وساعة موتي محددين بمعرفتي وإنما من خلال «سياقات الكون» فليس بمقدورنا أن نقول ان الموت يمنح معنى للحياة ذلك أن المعنى يأتي فحسب من خلال الذاتية ،«ولأن الموت لا يضرب جذوره في حريتنا فليس بمقدوره إلا أن يحرم الحياة من كل معنى»(٥٦) .

يذهب سارتر إلى القول بأنني إذا كنت توقعاً(attente...) وتوقعاً للتوقع وهلم جرا ، وإذا كان موضوع توقعي الأخير ومن يتوقع قد أوقفا فجأة فإن هذا التوقع ، وهذا الانتظار ، يتخذ بصورة تراجعية طابع العبث ، ويضرب مثالاً لذلك شاباً يطمح إلى أن يصبح كاتباً عظيماً ويموت على وجه الدقة في الوقت الذي يعد فيه للبدء في رائعته الكبرى ، فكافة مشروعات حياته التى تتمثل في الاستعداد لأن يصبح كاتباً عظيماً تفقد كل معناها ، بل إننا لا نعرف ما إذا كان سيحقق نجاحاً لو أنه كان قد كتب رواية عظيمة . ويستنتج سارتر أن «الموت ليس أبداً ذلك الذي يمنح المعنى للحياة وإنما هو على العكس ذلك الذي يحرم الحياة بالفعل من كل مغزى ، وإذا كان علينا أن نموت فإن حياتنا تخلو من المعنى لأن مشكلاتنا لا تتلقى أي نوع من الحل ولأن معنى المشكلات ذاته يظل دونما تحديد»(٥٧) .

ويمد سارتر نطاق هذه الرؤ ية القائلة بأن الموت لا يمكن أبداً أن يمنح الحياة

معنى ، لتشمل كذلك الموت من خلال الانتحار ، فهو حدث من أحداث الحياة وباعتباره كذلك فإن المستقبل وحده هو الذي يمكن أن يمنحه معنى ، ولكنه لكونه عملاً من أعمال حياتي فإنه يرفض هذا المستقبل ، وبالتالي يظل بغير تحديد تماماً . وإذا لم أمت من جراء محاولتي الانتحار فإنني قد أعتبره فيما بعد جبناً حيث إنه سيتضح لي أن هناك حلولاً أخرى كانت ممكنة كذلك ، ولكن بما أن هذه الحلول لا يمكن إلا أن تكون مشروعاتي الخاصة فإنها لا يمكن أن تنفذ اللهم إلا إذا عشت ، وهكذا فإن الانتحار أيضا عبث يؤدي إلى أن تغدو الحياة غارقة في العبث(٥٨) .

من الضروري قبل مواصلة عرض آراء سارتر فيما يتعلق بالموت أن نتناول باقتضاب المعتقدات الأساسية لـ «الانطولوجيا الظاهراتية» التى قال بها والاصطلاحات الخاصة التي يستخدمها ، لما هو كائن ملقى هناك (أي ما يدعوه هيدجر(....**Das Seiende**) لايمتلك أساساً لوجوده ، وإنما هو معتمد على غيره بصورة صارخة وغير قابل للتفسير ويسبق وجوده ماهيته ، كما أنه في ذاته « مكتمل » و « متصلب » ومن ثم فإن سارتر يدعوه..**en — Soi** أي في ذاته * وليس هناك مكان للحرية فيه ، فكيف يمكن إذن أن يكون في العالم إنسان حر وعارف ؟ ان ذلك ممكن لأنه إلى جوار الوجود العام هناك ضرب آخر من الوجود يدعوه سارتر **Le Pour — Soi** أي من أجل ذاته ، الذي هو النمط الإنساني المحدد للوجود ، وهذا الوجود من أجل ذاته إذن مماثل للوجود المتعين..**Dasein** عند هيدجر والوجود الإنساني..**Existenz** عند يسبرز .

ولكن بما أن كل ما هو موجود يتعين في المقام الأول أن يكون وجوداً في ـ ذاته فإن سارتر يستنتج أن الوجود من أجل ـ ذاته لابد أن يكون لا وجود أي لابد أن يتخلله العدم **Le Neant** ، فلا يوجد العدم قبل الوجود أو خارجه وإنما في وسطه ، والوجود من أجل ذاته أي وجود الإنسان ينشأ لأن الوجود يعدم

* الوجود في ذاته « عند سارتر هو عالم الأشياء ، أو العالم الموضوعي المحدد الذي لا أثر فيه لنشاط أو تطور أو حرية ، أما الوجود لذاته فهو الوجود الإنساني الذي يعتمد على النشاط الحر ولا يستند إلى قوانين موضوعية (المراجع) .

ذاته . ويبرهن سارتر على أن الوجود من أجل ـ ذاته هو لا شيء من خلال الإشارة إلى أن هناك وقائع سلبية ، وحيث إن العدم لا يمكن أن يأتي من الوجود في ذاته ، فإن أصله يمتد إلى الانسان ، فالإنسان هو حامل العدم ، ولا يعني ذلك أن الانسان هو تجسيد للعدم لأنه كذلك وجود في ذاته من حيث : جسده ، وانيته ، وعاداته ، وإذن فإن ما هو إنساني فيه ، على وجه التخصيص ، أي كونه من أجل ذاته هو الذي يُعدّ عدماً ومصدرا للعدم . وعدم الوجود من أجل ذاته يبدو في حريته ، فالحرية هي الجانب غير المحدد الذي يعد عدما ، وهي ليست صفة تضاف إلى الوجود من أجل ذاته وإنما هي متحدة معه ، وتتمثل نتيجة هذا في أن الانسان ليست له «طبيعة» ، بل إن الانسان ليس كائناً أولا ليكون حراً فيما بعد ، إذ ليس هناك فارق بين كونه إنساناً وكونه حراً ، فماهية الإنسان هي حريته ، وهو محكوم عليه بأن يكون حراً .

ويتميز الوجود من أجل ـ ذاته بثلاثة نزوعات متخارجة...**ek - stases** نزوع متخارج نحو العدم ونزوع متخارج نحو الآخر ، ونزوع متخارج إلى الوجود ، والنزوع المتخارج الأول إنما هو إلى الحرية والوعي حيث يفهم الوعي هنا باعتباره وعياً سابقاً على التأمل . والنزوع المتخارج الثاني هو للوجود من أجل ـ الآخر ، حيث يعتقد سارتر أنه لا يتعين علينا أن نثبت وجود الآخر لأنه معطى لنا بصورة مباشرة وذلك على سبيل المثال في ظاهرة الخجل كما أننا نمتلك الدافع الجنسي لا لأن لنا أعضاء تناسلية وإنما على العكس لأن الإنسان جنس بصورة جوهرية أي أنه وجود من أجل الآخر وذلك هو السبب في أننا نمتلك هذه الأعضاء . والعلاقة الأساسية بين الضروب المختلفة للوجود من أجل ذاته إنما هي علاقة محاولة كل منها السيطرة على حرية الآخر .

الآن بوسعنا أن نمضي قدماً في عرضنا لآراء سارتر :

يذهب سارتر وهو يؤ كد أن ملاحظاته ليست مستمدة من تأمل الموت وإنما من تأمل الحياة الى أنه :

«ليس هناك مكان للموت في وجود هو«من أجل ذاته» لأن الوجود من أجل

ذاته هو وجود يتطلع إلى ما بعد...After « . . . . وانتظار الموت يدمر ذاته حيث إنه سلب لكل انتظار ، ومشروعي نحو موت ما هو أمر يمكن فهمه (الانتحار ، الاستشهاد ، النزعة البطولية) ، لكن مشروعي نحو موتي باعتباره إمكانية غير محددة لعدم تحقيقي للمزيد من الحضور في العالم ليس قابلاً للفهم حيث إن هذا المشروع سيكون تدميراً لكل المشروعات ، وهكذا فإن الموت لا يمكن أن يكون إمكانيتي الصحيحة بل إنه لن يكون حتى واحدة من امكانياتي» .

غير أن الموت ليس فحسب إبطالاً لمشروعاتي أو مشروعاً يدمر كافة المشروعات ، وانما هو كذلك انتصار لوجهة نظر «الآخر» وهذا هو ما يعتقد أن مالرو...Malrau كان يعنيه حينما قال إن « الموت يحوّل الحياة إلى مصير» .

وحينما يكف الوجود من أجل ذاته ـ عن الحياة فإن ماضيه لا يلغى وإنما تغدو حياتي «مثبتة» بدلاً من أن تصبح كلا متناسقاً ، ومعناها يثبت للأبد من خلال «الشمول المفتوح» الذي هو الحياة التي تّم توقفها (٥٩) .

ومن سمات الحياة التي انتهت أن يصبح الآخر حارسها ، وذلك لا يعني فحسب أن الآخر وحده يمكن أن يمنع «ذبول» حياة المتوفي والقطع الكامل لعلاقاته بالحاضر وإنما أن العلاقة بالميت هي بنية جوهرية (للعلاقة الأساسية) «بالوجود من أجل الآخر» ، وفي غمار مناقشة الموقف إزاء الموتى ـ حيث إن نسيانهم هو كذلك موقف ـ فإن سارتر يصل إلى استنتاج أن الفارق بين الحياة والموت هو أن الحياة تقرر معناها لأنها دائما في « تعطل مؤقت» ـ وهي تمتلك القدرة على النقد الذاتي والتحول الذاتي اللذين يسمحان لها بأن تعرف بأنها «لم تتحقق بعد» ، ولا تكف حياة الموتى كذلك عن التغير ولكن الأمر «انتهى » بالنسبة لها ، ويعنى هذا أن السباق قد انتهى بالنسبة لها وأنها ستتعرض لهذه التغيرات دون أن تكون مسئولة بعد عنها ، فلا شيء يمكن أن يقع لها من «الداخل» إذ هي مغلقة تماماً ولا شيء يمكن أن يلجها بعد الآن ، لكن معناها لا يكف عن أن يعدل وإن كان هذا التعديل من الخارج»(٦٠)

ان الموت لا ينتمي إلى البنية الانطولوجية لما هو من أجل ذاته ، وإلى هذا الحد فإنه انتصار للآخر على ذاتي ، وهو يشير إلى الحقيقة الأخرى الأساسية وإن

كانت معتمدة على غيرها كلية ألا وهي حقيقة وجود الآخر .

وباختصار فإن سارتر يقول إن «علينا أن نستنتج في معارضة ما يقوله هيدجر أن الموت وهو أبعد ما يكون عن أن يمثل إمكانيتي الخاصة هو واقعة عرضية وهي باعتبارها كذلك تهرب مني من حيث المبدأ . . . وليس بوسعي أن اكتشف موتي أو أنتظره أو أن أتخذ موقفاً حياله لأنه ذلك الذي يكشف عن نفسه باعتباره غير قابل للاكتشاف ، لذلك الذي ينزع سلاح كافة التوقعات . . . الموت واقعة خالصة شأن الميلاد ، يأتي إلينا من الخارج ، ولا يمكن التمييز أساساً بينه وبين الميلاد وهذا التوحيد بين الميلاد والموت هو ماندعوه «بالوقائعية»[٦١]* .

ويبدو أنه ينتج مما سبق أن الموت ينبغي أن يقيد إلى حد كبير حريتنا ، وتلك قضية هامة عند سارتر ، وهو يتساءل عما إذا كنا في غمار تنكرنا للوجود نحو الموت الذي قال به هيدجر لا ننبذ بالفعل وإلى الأبد إمكانية إضفاء معنى بصورة حرة على حياتنا الامر الذي نتحمل نحن مسئوليته ، غير أنه يعتقد أن العكس هو الصحيح على وجه الدقة وأن الموت وهو يكشف لنا عن نفسه وعما هو عليه بالفعل إنما يحررنا من ضغطه المزعوم[٦٢] .

ويصر سارتر على الفصل التام بين فكرة الموت وفكرة التناهي ، وعادة ما يتم افتراض أن الموت هو الذي يشكل ويكشف لنا تناهينا ، وهكذا فإن الموت يتخذ فكرة الضرورة الانطولوجية ، ويبدو هيدجر بصفة خاصة وقد أرسى نظريته عن الوجود نحو الموت بكاملها على هذا الاتحاد بين الموت والتناهي ، غير أن سارتر يعتقد أنه قد اكتشف لدي بحثه للأمر عن كثب أن مثل هذا الاتحاد غير صحيح وأن الموت هو حقيقة مشروطة تنبع من الوقائعية ، وأن التناهي هو بنية انطولوجية لما هو من أجل ذاته :

« سيظل الواقع الإنساني متناهيا حتى وإن كان خالدا لأنه جعل نفسه متناهيا من خلال اختياره أن يكون إنسانيا ، وأن يكون المرء متناهيا يعنى في الحقيقة أن

الوقائعية Facticity صفة ما هو واقع وتطلق على أحوال الإنسان التي لا اختيار ولا إرادة له فيها (المراجع).

يكون ذاته وأن يحدث نفسه بما هو عليه وأن يوجه نفسه نحو ممكن في ظل استبعاد إمكانيات أخرى ، وهكذا فإن حدث التحرر ذاته هو افتراض وخلق للتناهي ، فإذا كنت « أجعل » نفسي فإني أجعلها متناهية وبهذا تصبح حياتي فريدة ، ومنذ هذه اللحظة فصاعدا فانه يحرم عليّ حتى وإن كنت خالدا أن أستأنف أفعالي ، وعدم قابلية الصفة الزمانية لأن تعكس هي التي تمنعني من ذلك وهي لاتعدو أن تكون البسمة الحقيقية للحرية التي « تضفي الطابع الزمني » على نفسها . . . وليس الموت بحال بنية أنطولوجية لوجودي على الأقل ليس بقدر ما هو « من أجل ذاته » ، فهو « الآخر » الذي هو فان في وجوده ، ولا موضع للموت في الوجود من أجل ذاته ، فهذا الأخير لا يستطيع أن ينتظر نحوه الموت ولا أن يجعله فعالا ولا أن يوجه ذاته نحوه ، فهو ليس بحال أساس تناهيه . . (٦٣) .

ما هو الموت إذن ؟ إنه لا يعدو أن يكون جانبا معينا من جوانب « الوقائعية » (٦٤) ومظهراً للوجود من اجل الآخر » أي لا يعدو أن يكون « ما هومعطى » ، واذا كان من العبث أن يتوجب علينا أن نولد ، فمن العبث أنه يتعين علينا أن نموت ، ومن ناحية أخرى فإن هذه العبثية تطرح ذاتها باعتبارها اغترابا (٦٥) دائماً « للوجود كإمكانية » الذي لم يعد امكانيتي بل إمكانية « الآخر » (٦٦) . . . وليس الموت إمكانيتي بالمعنى المحدد أعلاه ، وانما هو موقفي الحدى باعتباره الجانب المقابل الذي اختير والذي يند عن اختياري إن شبح الموت يحوم حولي باعتباره المشروع الذي لا يمكن تجنبه » .

لكن « الموت لا يتربص بي » تماما ، فهو لا بد أن يُحمل على كاهل ذاتي لا اعتباره امكانيتي وإنما بحسبانه الإمكانية المتبقية ، فليس هناك المزيد من الإمكانيات بالنسبة لي ، وتظل الحرية التي هي حريتي شاملة ومتناهية ، لا لأن الموت لا يقيدها وإنما لأنها تواجه هذا الحد ، فالموت ليس بحال عقبة تقف في طريق مشروعاتي وإنما هو مجرد مصير يقع في مجال آخر بالنسبة لهذه المشروعات « انني لست حراً في أن أموت ، وانما أنا فان حر » (٦٧) . . ومن ثم فإنه ليس بوسعنا أن نفكر في الموت أو ننتظره أو نسلح أنفسنا ضده ، ولكن مشروعاتنا باعتبارها مشروعات هي في الوقت نفسه ، مستقلة عنه ، وليس ذلك على نحو ما

يؤكد المسيحيون من خلال الإيمان الأعمى أو سوء الطوية ، وإنما من حيث المبدأ . وعلى الرغم من أن هناك مواقف محتملة لا حصر لها إزاء الموت فإنها لا يمكن أن تصنف باعتبارها « أصيلة » و « غير أصيلة » لأننا دائما نموت « في غمار الصفقة » (٦٨) .

ويشير سارتر إلى أن هذه المناقشة للموت ناقصة وأنها تهدف أساسا مع مناقشات : مكاني ، وماضيّ ، والوسط المحيط بي ، وجاري - إلى ايضاح مفهوم (الموقف(.... Situation) (٦٩) .

وعلى الرغم من ذلك فإن سارتر وإن كان يُخضع مناقشة الموت لمناقشة (الموقف) فإنه يدلي إلينا بالمزيد من آرائه فيما يتعلق بالموت ، وعلينا أن نبحث في المقام الأول المفاهيم الأساسية الثلاثة التي تقوم عليها فلسفته أي السلب ، والحرية ، والموقف .

ويستمد السلب مصدره من العدم وفي هذا يتفق سارتر مع هيدجر ، وحين يتساءل سارتر عن مصدر العدم فانه يتجاوز هيدجر الذي يعد العدم متعاليا أو عالما أعلى ، إن صحّ التعبير ، أما سارتر فهو يجد العدم في قلب العالم ، في قلب الوجود « كالدودة » (٧٠) .

أما فيما يتعلق بالحرية فإن سارتر لا يعترف بصحة حجة الشعور العام التي تنكر الحرية وتصر على ضعفنا ، وتذهب الى القول بأن الانسان وهو أبعد ما يكون عن صنع نفسه يبدو وقد صنعه المناخ في الأرض ، والجنس ، والطبقة ، واللغة ،والتاريخ ، والجمع الذي يشكل جزءا منه ، والوراثة ، والظروف الخاصة لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والأحداث الصغرى والكبرى في حياته .

غير أن سارتر يمضي إلى القول بأن كمية « عداء الأشياء لا يمكن أن يكون حجة ضد حريتنا ، حيث إنه من خلالنا أي عبر الوضع السابق لنهاية ما ، تنشأ كتلة العداء تلك ، ويقول إن الصخرة التي تقاوم بقوة محاولتنا لزحزتها يمكن أن

تصبح مصدر عون يعتد به لنا إذا قورنا استخدامها كنقطة إشارية في مسح معالم الطبيعة ودراستها ، وما هو أكثر أهمية من ذلك أن الشعور العام لايرى أن الصياغة القائلة بأن المرء حر لا تعني « الحصول على ما يرغبه المرء » وانما تعني « عزم المرء على أن يريد (بالمعنى الأوسع نطاقا للاختيار) من خلال ذاته » وبتعبير آخر فإن « النجاح لا يترتب عليه شيء بالنسبة للحرية »(٧١) .

ويوضح سارتر أنه ينبغي التمييز بين المفهوم الشائع والتجريبي للحرية (الذي يأتي نتاجا للظروف السياسية والتاريخية) حيث الحرية تتحد مع « ملكة تحقيق الأهداف المختارة » وبين المفهوم الفني والفلسفي حيث تعني الحرية استقلال الاختيار فحسب » ، وبهذا المعنى الأخير وحده يستخدم سارتر هذا الاصطلاح ، وذلك أمر له أعظم الأهمية حيث إنه يقضي على العديد من ضروب سوء الفهم التي تدور حول عبارات سارتر . غير أن سارتر يشير إلى أن وصفه للحرية لا يميز بين النية والفعل ، ويفترض الاختيار مسبقا بداية للفعل وإلا لما أمكن التمييز بينه وبين الحلم أو الأمنية ، فمن العبث الإصرار على القول بأن السجين حر دائما في مغادرة السجن ، لكن بوسعنا القول بأنه حر دائما في السعي وراء الهرب أو في السعي وراء أن يتحرر وهو ما يعني أنه أيا كان موقفه فبوسعه أن « يشرع » في الهرب... Project وأن يعلم قيمة مشروعة.. Project من خلال البدء في تنفيذ الفعل ، فاذا ما طبقنّا هذا على ما يقوله سارتر عن الإنسان باعتباره فانياً حراً وليس حراً من أجل الموت ، فإنه يوضح أن سارتر يعني أن بمقدور الإنسان أن يختار الموت ولكنه لا يستطيع أن يموت وفقا لمشيئته ، وأخيرا فإن للحرية طابعاً ، ينطوي على مفارقة... Paradoxical ، فليس هناك حرية إلا « في موقف » وليس هناك موقف إلا من خلال الحرية ، والواقع الإنساني يصطدم في كل مكان بعقبات لم يخلقها ، لكن ضروب المقاومة والعقبات تلك لا معنى لها إلا من خلال الاختيار الحر الذي هو الواقع الإنساني (٧٢) .

وهذا الاختيار الحر يستلزم المسئولية ، فالإنسان فيما يرى سارتر« محكوم عليه بأن يكون حراً » ! وباعتباره كذلك « فإنه يحمل على كاهله عبء العالم بأسره »أى انه مسئول عن العالم بالمعنى العادى لهذه الكلمة باعتباره المبدع غير

المنازع للأحداث أو لموضوع ما [٧٣] .

ولما كان الوجود لذاته مسئولا فإن عليه أن يتحمل إلى جانب الوعي المغرور بأنه مبدع موقفه الخاص ـ عليه أن يتحمل مسئولية كافة ضروب الاختلال الأكثر سوءا والتهديدات . ويرى سارتر أنه لا معنى للشكوى حيث إنه ما من شيء خارجنا يقرر ما نشعر به وكيف نعيش وما نحن عليه : « ليست هناك مصادفات في الحياة » وهو يشرح ذلك من خلال مثال استدعاء المرء للخدمة العسكرية خلال الحرب : « إنها حربي أنا ، حيث إني أستحقها لأن بوسعي دائما الهرب منها سواء بترك الخدمة أو حتى عبر الانتحار »، وذلك أمر مثير للاهتمام من جانبين ، فأولا لا يبدو أن سارتر يكف عن التفكير في أن العلاج قد يكون أسوأ من المرض ، لكنه مَعْني باثبات النقطة التي يطرحها وهي أن الإنسان مسئول عن العالم وأنه لا معنى للتساؤ ل « ماذا كان يمكن أن يكون حالي لو أن الحرب لم تقع ؟ » حيث إنه فيما يقول « إني أنا هذه الحرب » وذلك من خلال اختياري لنفسي كأحد المعاني الممكنة للأزمنة التي أعيش فيها وهو المعنى الذي أدى على نحو لا يمكن إدراكه إلى الحرب [٧٤] .

وثانياً : فانه يظهر أن الموت أو على الأقل الموت الاختياري يبدو بالنسبة لسارتر« الباب المفتوح دائما » الذي كان ابكتيتوس قد تحدث عنه بالفعل ، وهكذا فإن الموت هو بالنسبة لسارتر وسيلة لتأكيد حرية المرء ، ولكن ماذا عن تلك الأمثلة الغالبة التي لا تقع في إطار الصيغة القائلة « الموت أفضل من . . . ؟ » لسوف نرى ما يبدو عليه رد سارتر في هذا الصدد حينما نبحث ما يقوله عن ميلادنا الذي يعد عبثيا عنده شأنه شأن الموت تماما .

إن ما قاله عن الحرب ينطبق كذلك على الميلاد ، فالقول بـ « انني لم أطلب أن أولد » هو « طريقة ساذجة لتأكيد وقائعيتنا » وأنا مسئول كذلك عن ميلادي لأنني مسئول عن كل شيء باستثناء مسئوليتي ، وكل شيء يقع كما لو كنت مجبرا على أن أكون مسئولا والقول « بأنني مهجور في العالم » لا ينبغي أن يفسر على أنه يعني كون المرء سلبيا في كون معادhostile وإنما على أنه :

« وحيد أنا في العالم الذي أتحمل مسئوليته كاملة ، وأرتبط على نحو لافكاك منه بمسئوليتي تلك حيث إنني مسئول كذلك عن رغبتي في التخلي عن المسئولية . ورفض التحرك والبقاء سلبياً إنما هو اختياري كذلك ، وليس بمقدوري الخجل من كوني قد ولدت ويمكنني أن أدهش لذلك أو أسر به . وبمقدوري في غمار محاولة التخلص من حياتي أن أوكد أنني قد وجدتها سيئة وبمقدوري أن آسف لأنـي قد ولدت لكنني في هذا كله أختار بمعنى من المعاني كوني قد ولدت ، وهذا الإختيار أملته الوقائعية تماما حيث انني ليس بمقدوري أن أختار ومن ثم فليس بوسعي أن أتساءل « لم ولدت ؟ » أو أن ألعن يوم مولدي أو العن أنني لم أطلب أن أولد حيث ان هذه المواقف المختلفة حيال مولدي لا تعدو أن تكون إلا تقبلا للمسئولية كاملة عن هذا الميلاد وعمن جعله ميلادي أنا [٧٥] .

وسوف يبدو أن الحجة ذاتها ينبغي أن تنطبق على موتي ، ولكن من الجلي أنه ما لم يكن موتا تطوعيا فليست هناك إمكانية للاختيار ، أو بالأحرى هنالك اختيار لكيفية الموت ، وهذا هو ما يبدو أن سارتر يعنيه حينما يختار بطل قصته « الجدار » أن يموت لا على الوجه الصحيح . » ولن يبدو ذلك رداً مرضياً لأولئك الذين يضيقون ذرعا بواقعة الاضطرار للموت ويرغبون في العزاء ، وجلي أنه بالنسبة لسارتر فأن مسألة العزاء بأسرها تلك فيما يتعلق بفنائنا أى المسألة التي اعتبرها شوبنهاور المهمة الرئيسية للفلسفة (أو للدين) هي مسألة لا أهمية لها ، وكان من شأنه أن ينظر إلى أى محاولة للوصول إلى العزاء باعتبارها تقييدا فضوليا للحرية ، وكان حرياً به أن يقول أن الشكوى لا طائل وراءها وأن الاحتجاج لا معنى له وأنه من السذاجة على نحو يقيني أن يتساءل المرء لماذا يتعين علينا أن نموت ، غير أنه من السهل تفهم صرامة سارتر الذهنية باعتبارها نتيجة لخبرته « بلزوجة » الوجود ولنظرته إلى الإنسان بحسبانه إخفاقا .

إن التحليل النفسي الوجودي كما يفهمه سارتر [٧٦] هو الذي يقول لنا لم « كان الإنسان إخفاقا ، وذلك بإخبارنا بما يسعى إليه » وهو يبين أن ما هو من أجل ذاته « ينشد شيئا واحدا فحسب : أن يكون » ، ولأنه عدم فإنه يرغب في الوجود ، ولكنه لا يرغب في أن يكون وجودا في ـ ذاته حيث أن ماهو في ـ ذاته

لزج ودبق ويثير الغثيان لدي الإنسان ، والإنسان يرغب في أن يكون كلا من الوجود في في ذاته ومن أجل ذاته في آن معاً ، الأمر الذي يعني بأنه يرغب في أن يكون إلهاً . غير أن هذه العاطفة هي على العكس من عاطفة المسيح * ، فالإنسان هنا يخسر نفسه لكي يصبح إلها « لكن فكرة الإله هي فكرة متناقضة ونحن نخسر أنفسنا عبثا ، ذلك أن الانسان عاطفة لا طائل وراءها (٧٧) .

ولكن بينما الإنسان «عاطفة لا طائل وراءها» فإنه في الوقت نفسه كل شيء كذلك ، فهو خالق نفسه وخالق الكون ، إنه على نحو لا يمكن التخلص منه واقع في غمار «موقف»عضوي ، اقتصادي ، سياسي ، وثقافي ورغم ذلك فإنه «يختار نفسه في موقف» وبالتالي يختار الموقف ذاته ، وباختياره نفسه يصبح ما جعله هو من نفسه وهو باعتباره كذلك يُشرّع لنفسه وللبشرية جمعاً «ليس الكائن البشري ذلك الكائن الذي تكشف من خلاله ضروب السلب في العالم فحسب وإنما هو أيضا ذلك الكائن الذي يستطيع اتخاذ مواقف سلبية نحو نفسه»(٧٨) .

ولكن في هذه الحالة يؤخذ الفرد الحر على أنه « المطلق» على وجه التقريب ، وبوسع المرء أن يقول إن الحرية تكتسب بالنسبة لسارتر كافة زخارف البديل الديني .

ما الذي يستطيع الفاني الحر القيام به في مواجهة الموت في عالم مات الرب فيه ؟

إن بمقدوره أن يلجأ إلى ما يمكن تسميته بالكمال ، فالبطل في قصة «الجدار» اذ يدرك على حين غرة أنه لا يرغب في أن «يموت كحيوان» بل أن يفهم . ومن سوء الطالع أننا لا نعرف ما يرغب في أن يفهمه ، فهل يرغب في فهم معنى الموت ؟ وحيث إنه بجلاء لا يستطيع أن يفهم فإنه يرغب على الأقل في أن يموت «على الوجه الصحيح وبطريقة سليمة» .

غير أن قصة سارتر تمضي إلى إيضاح عبث الكمال ، فالبطل إذ يؤثر الموت على

---

* لعله يشير الى قول السيد المسيح : « ماذا يفيد الإنسان لو أنه ربح العالم وخسر نفسه ؟ » انجيل مرقس الإصحاح الثامن ٠ ٣٦ (المراجع).

خيانة صديق له ، يخون هذا الصديق دونما قصد ويجلب له الموت ويظل هو على قيد الحياة .

ورغم ذلك فإن للموت عند سارتر بعض الجوانب الإيجابية : فهو ـ أي الموت ـ يكشف النقاب عن حريتنا وهذه هي وظيفته الأولى ، بل إن المرء قد يتجاوز ذلك فيذهب إلى القول بأن الموت لا يحقق فحسب الكشف عن الحرية بل يحرر الانسان بالفعل من عبء الوجود ، وربما كان جولڤيه..**Jolivet** على حق اذ يوجه اللوم لا إلى هيدجر وحده وإنما إلى سارتر كذلك لتمجيدهما للموت(٧١) .

ولكن إذا لم يشارك المرء سارتر في تجربته الوجودية «للزوجة» الوجود وإذا لم يكن بمحض الصدفة في موقف يقول فيه «الموت خير من . . . . » فإن الموت يظل «العدو الأكبر» .

ويبدو الموت بالنسبة لمعظم الناس وكأنه يحرم الحياة من أى معنى فهو يجعلها بلا معنى ، وترجع أهمية آراء سارتر والنطاق الواسع الذي يتم فيه مناقشتها ، أساساً ، إلى حدة مشكلة معنى الحياة بالنسبة للإنسان المعاصر ، فها هو ذا فيلسوف قدير ومحنك يؤكد ما شعر به الكثيرون منذ اليوم الذي اكتشف فيه الإنسان أنه فان .

أما ان كانت فلسفة سارتر ستصبح مصدراً لليأس أو تحدياً لتنفيذ حكمه بعبثية الحياة والموت فذلك أمر سيعتمد على استعدادنا لاستخدام حريتنا التي دافع عنها سارتر بقوة بالغة للبحث ، بقوة جديدة ، عن معنى الحياة .

جبرائيل مارسيل «١٨٨٩ ـ » *

إن تجريد هيدجر للموت من سلاحه باستيعابه في إطار وعي المرء وإخضاع سارتر الموت للحرية هما ، أساساً موقفان بإزاء الموت ، ومن الجلي أنهما ليسا كافيين كردين على الموت ، فالمرء تغلبه ضروب الأسى إزاء الفرص المهدورة في الحياة ، ويتملكه الحزن النابع من الفراق الذي يبدو قاطعاً لمن يحبهم ، ويغمره

* وقد توفي مارسل عام ١٩٧٣ (المراجع)

احساس واضح بعبث الدمار الكلي الذي يصيب ما يبدو أنه الخير الأسمى .

ولقد كان لحالة القلق إزاء الموت تأثير أعظم على فكر الفيلسوف المسيحي الوجودي جابريل مارسيل (٨٠) مما لها على فلاسفة الوجود الآخرين ، فالموت يتمثل منذ البداية ذاتها كدعوة دائمة لليأس ، وربما يرجع وعي مارسيل الحاد بالفناء الى موت أمه حينما كان طفلاً في الرابعة من عمره (٨١) . لكن ثمة مفارقة Paradox... في قلقه المقيم إزاء الموت والفناء حيث غدا كاثوليكيا في عام ١٩٢٩ وباعتباره كذلك كان من المتوقع أن يكون قد عثر على الرد المنشود والقاطع ، ويطرح هو نفسه تفسيراً لانشغاله المتواصل بموضوع الموت حينما يقول إن هناك « جزءا مني لم يتنصر بعد» وإلى هذا الجزء يوجه مارسيل (٨٢) حديثه . ومما يميزه كذلك أنه كفيلسوف كان يدفعه دافع قاهر إلى فحص التجارب وضروب الحدس في ضوء العقل ، غير أن هذه الرغبة في تبرير مبررات القلب عن طريق العقل الطبيعي لا تقتضي أن يتشكك في وحي المسيحية الكاثوليكية ، فالأمر لا يعدو أن يتمثل في الاقتناع بأن الإيمان لا يقدم حلولاً قاطعة لمشكلات الإنسان ذلك أن الإيمان يلقي الضوء فحسب على هذه المشكلات دون أن يكون قادراً على حسمها . وكما لاحظ أحد النقاد فإن الدين بالنسبة لمارسيل لا يهدىء أو يمحو قلق النفس الإنسانية ، وإنما هو يجعلها متوهجة بالحياة ويجعلها أكثر رهافة وعمقاً ، وفيما يتعلق بصفة خاصة بالموت فإنه يقول بأن «المماحكات اللاهوتية ليست أفضل من الردود التي يطرحها العلماء دونما طائل» .

غير أنه من الصعب أن نقرر ما إذا كان موته هو أو موت الآخرين هو الذي يعنيه بصورة أكبر وهناك في كتابه «الوجود والملكية» تلك الفقرة الهامة التي يرجع تاريخها الى ٢٢ مارس ١٩٣١ والتي يقول فيها : «(يوم من أيام الأحد الحزينة) الزمان منفتح نحو الموت ـ نحو موتي ـ نحو حتفي ، هوة الزمان ، الدوار في وجود هذا الزمان الذي يكمن موتي في قراره ، والذي يمتصني في أعماقه»(٨٣) .

ومن ناحية أخرى وجه ليون بونشفيك...... Leon Brunschvicg اللوم إلى مارسيل لإضفائه أهمية أكثر مما ينبغي على موته(٨٤) ، وردَّ فيلسوفنا بقوله « إن ما يهم ليس موتي ولا موتك وإنما هو موت أولئك الذين نحبهم» . وعلى نحو ما

سنرى فإنه ينظر الى مشكلة الموت باعتبارها ، أساسا صراعاً بين الحب والموت .

ومن المهم عندما نبحث ما يطرحه مارسيل بشأن الموت أن ندرك أنه على الرغم من أن لديه ، كما يشير هاينمان - « أعظم فضول مغامر» وأنه يعدّ « من بين الميتافيزيقين القلائل في عصرنا» فإنه ليس مفكراً نسقياً ، إذ يشوب الاضطراب تفلسفه ويبدو هذا التفلسف رحيلاً فلسفياً غامضاً في المجهول(٨٥) .

وهكذا فليس بمقدورنا أن نتوقع منه حججاً مدعمة تماماً ، وإنما لمحات خاطفة فحسب ، ورغم ذلك فإن هذه اللمحات غالباً ما تلقى ضوءاً مذهلاً ونفاذاً على جوانب من المشكلة ظلت حتى ذلك الوقت مهملة ، كما تكشف عن إمكانيات ردود جديدة وأصيلة .

يعارض مارسيل النزعتين التجريبية والعقلانية معاً ، ويعُدُّ الفكر التحليلي بصفة خاصة موضع ازدرائه ، فهو يؤكد أن الوظيفة الصحيحة للتفكير هي إضاءة التجربة من الداخل وليست القاء الضوء عليها من الخارج وأن التجربة تمتد كذلك إلى المتعالي....**Transcendent** (٨٦) .

ويذهب مارسيل إلى تفرقة شبيهة بتفرقة اسبينوزا بين الطبيعة المتطبعة **natura naturans** والطبيعة الطابعة**natura naturata** ، وبين « الفكر المفكر فيه**pensee Pensante** و «الفكر المفكر**Pensee Pensee** الذي لا تنقطع صلته بالوجود والكون فهو عيني ووجودي . فالعقل ينبغي أن يصبح فكراً مجسداً ، والتجسد هو بالنسبة لمارسيل المعطى الرئيسي للميتافيزيقا**La donnee centrale (٨٧) de la metaphysique....** لكنه ليس واضحاً تماماً فيما يتعلق بمعنى التجسيد ، والمقصود بهذه الكلمة أن تعبّر عن فكرة تجربة ارتباط ذهن المرء بجسده الذي هو «الوسيط المطلق» و« المعيار المحوري الذي ينبغي أن تحال إليه كافة الأحكام المتعلقة بالوجود» ولكن عن هذا الجسم لا يسعني أن أقول إنه إياي أو إنه ليس إياي أو انه بالنسبة لي (موضوع) . وعلي ذلك فإنه هنا وعند هذه النقطة يتم تجاوز التعارض بين الذات والموضوع(٨٨) » . وإذا لم يكن الجسم ذاتاً ولا موضوعاً فما هو اذن ؟ إن مارسيل يتحدث عنه بوصفه «منطقة التخوم» بين

«الوجود» و «الملكية» فالجسم كامن في جذر الملكية حيث إنه الشرط الحق لكل تملك ، وهو يكتشف كذلك أننا لا نستطيع أن نبحث أمر جسمنا بمنظور الوسائل تماماً ، والقول بأنني جسمي يعني أنني لا أمتلكه باعتباره وسيلة أو أداة : فهو أيضا إياي ، ولكن في حين أن جسمي مجهول لي ، فإنني بالنسبة للآخرين جسمي في المقام الأول ، وفي خلال هذه الرحلة الفلسفية نحو السؤ ال « أتراني جسمي؟» يضاف السؤ ال القائل «أتراني حياتي؟[٨٩] » .

وعلى أية حال فإن جسمي الذي يخلو من الحياة أي جثتي هو بصورة جوهرية ما لستُ إياه وما ليس بوسعي أن أكونه ، وتتمثل الصعوبة في أن يفهم المرء كيف يمكن أن يكون زائفاً ميتافيزيقياً أن أوكد أنني حياتي دون أن يكون من المشروع الاستنتاج من ذلك بأنني أمتلك حياتي وأن لي حياة ذلك أنني لست حياتي كما أنني ليس لي حياة .

إن الفلسفة العينية « تسعى إلى اكتشاف جذور الوجود الإنساني وبنيته وذلك من خلال الإحالة الى الوجود اليومي ، « فالموجود » « لا يمكن وضعه موضع التساؤ ل » ، وهو مرتبط بإدراك أنني موجود . ولكن بمجرد القيام بالتمييز بين حياتي وكينونتي (وجودي) فإن إغراء التساؤ ل عما نتمثل فيه هذه الكينونة يصبح إغراء لا تمكن مقاومته[٩٠] لكنني كائن غير واضح لنفسي : « إن وجودي سر ملغز بالنسبة لي»[٩١] و للوجود البشري « سره الخاص » وحينما أفكر في نفسي فإنني اكتشف أنني وحدة تتجاوز مستوى الذات ـ الموضوع ـ والتجاوز باعتباره كذلك يتمتع بواقعية ميتافيزيقية لا يمكن تحليلها .

وتقوم آراء مارسيل فيما يتعلق بإمكانية البقاء بعد الموت على أساس هذا التمييز بين حياتي ووجودي ، ويعتقد كذلك أن هناك عدداً من الوقائع تجاوز علم النفس يتعين علينا أن نأخذها مأخذ الجد والتي لا يمكن إيضاحها الا بمشقة عظيمة فحسب دون افتراض كمال أول . . **Entelechy** يبقى بعد ما نسميه بالموت ، ويعرب عن اعتقاده بأنه ليس من المستبعد أننا قد نصل ذات يوم إلى ضرب «التحقق الأولي» من حقيقة هذه الظواهر .

يوجد الإنسان خارج العالم لكنه بداخله كذلك ، فأنا أشارك في عالم

الأشياء ، لكني أعلم علم اليقين أنني أتجاوز هذا العالم ، والصعوبة هي أنني عبر وضوح الفكر يغريني اليأس فيصبح الوجود غير قابل للفهم ويغدو الموت فناء .

ويميز مارسيل ، شأن شيلر من قبل ، بين البقاء والخلود .

ويعالج «لغز الموت» ومشكلة الخلود من موقف إيمان حي لا يحده لاهوت ، ويتساءل إلى أي حد يصبح النظر إلى مشكلة الخلود باعتبارها بديلاً بسيطاً يقع بين كون المرء حقيقة وبين كونه وهماً ، فهل مثل هذا التعارض بين الحقيقي والخيالي الذي نطبقه على العالم التجريبي قابل للتطبيق هنا ؟ وهل يمكن تشبيه الايمان بالخلود بالسراب الخالص ؟ « لكي يؤكد المرء هذا ينبغي أو بالأحرى لا ينبغي أن يكون المرء قد فهم أي شيء من وجهات النظر التي طرحت عن الإيمان سواء عندما يكون إيماناً أصيلاً أو عندما لا يكون كذلك » (٩٢) وقد اقتنع مارسيل بأنه فيما يتعلق بمشكلة الموت فإن «الذاتية الداخلية» هي المفتاح الحقيقي حيث إن «فكرة البقاء المنعزل والنرجسي هي بالنسبة لي على الأقل مجردة من كل مغزى» .

وينظر مارسيل إلى الخلود في ضوء ما يدعوه « المقدمات الوجودية للخلود» أي « من منظور موت الآخر ، موت المحبوب» وهكذا فإن ما يمثل بالنسبة للبعض أساس تجربة الموت هو بالنسبة لمارسيل أساس تجربة الخلود .

إن العلم لا يتحدث عن الواقع إلا بضمير الغائب لكن الواقع الروحي مختلف .

«حينما أقول إن كائناً ما قد أعطى لي كحضور فإن ذلك يعني أنني لا أستطيع أن أعامله كما لو كان قد وضع ببساطة أمامي ، ذلك أن بينه وبيني تتكون علاقة تتجاوز ، إلى حد ما ،الوعي الذي يمكنني حيازته عنه ، فهو ليس فحسب أمامي بل بداخلي أو بصورة أكثر دقة فإن هذه المقولات غير قابلة للتطبيق إذ ليس لها معنى ، وحتى حينما لا أستطيع أن ألمسك أو أراك فإنني أعلم أنك معي» .

والسؤال المطروح هو أن نعرف ما إذا كان الدمار يمكن أن يؤثر في ذلك الذي يجعل من شخص ما كائناً أستطيع أن أقيم معه هذه العلاقة الخاصة ، و «هذه السمة الغامضة هي ما استهدفه في حبي» .

في إطار النظرة المادية تقع عملية تحويل الحياة إلى جيفة ، أما في إطار النظرة الأخرى فان لدينا تقديس الحياة ، ونحن بتضحيتنا بها لا نتخلى عنها لنحصل على شيء ما في مقابلها ، ففي أعماق التضحية المطلقة لا يجد المرء فحسب اقتناعاً «بأنني أموت لكنك لن تموت» ، وإنما يجد بالأحرى هذا الاقتناع «لانني أموت ستنقذ أنت » أو « أن موتي سيزيد فرصك في الحياة» .

« إن ما رأيته بجلاء هذا الصباح هو التباس ما أدعوه بحياتي ، سواء أكنت أعتبرها بمثابة سياق من اللحظات والوقائع أم كنت أنظر إليها باعتبارها شيئاً معرضاً لأن «يتخلى عنه أو يضحي به» أو يضيع ، وربما بهذا المعنى وحده يمكن للمرء أن يعزو أهمية لفكرة الخلود»[٩٣] .

ونجد في إحدى مسرحيات مارسيل أن « حب شخص ما يعنى أن تقول له : لن تموت [٩٤] » ، هنا يعدّ مفهوم تداخل الذاتية مفهوما محوريا يتعين فهمه باعتباره « واقعة كوننا معا في النور » . وبالتالي فما له أهمية قصوى أن يتم التغلب على فكرة كون المرء جزيرة مستقلة(.... Moi - terretoire) فهي لا تعدو أن تكون فكرة خيالية .

غير أن الحب لا ينبغي أن يتدنى إلى ما يسميه مارسيل نارجسيه بين اثنين .. narcissisme à deux ولا يقتصر على العاشقين ، فحب الأبناء والصداقة ، يمضيان كذلك إلى ماوراء « الأفق الدنيويّ وهذه الماورائية التي يتحقق فيها« مصير التداخل بين الذوات» لايتعين الظن بأنها تعلو على هذه الدنيا بصورة حرفية .

« من المعقول بصورة أكبر كثيرا أن نفترض أنه إذا كان لكلمة « ماوراء » معنى ، وهوما يتعين على المرء افتراضه ، فإنها لا يمكن أن تحدد مكانا آخر يتبوؤه المرء حينما يغادر هذا العالم ، وعلى المرء أن يفكر فيها بتوافق مع الإرشادات التي يجدها على سبيل المثال في أعمال استيوارت وايت .... Stewart White * حيث يدعو الماوراء باعتباره يتمثل في مجموعة من الأبعاد المجهولة أو النظرات نحو كون

---

* استيوارت ادوارد وايت....**Stewart Edward White** روائي أمريكي ولد عام ١٨٧٣ وتوفى عام ١٩٤٦ (المراجع)

لم ندرك منه إلا جانبا واحدا تصل إليه بنيتنا العضوية ـ النفسية »[٩٥]

ينتمي اهتمام المرء بموته الخاص إلى الملكية ، فهو ضرب من العُسر unavai Lability . وبقدر ما أضع نفسي في إطار الملكية أصبح ضحية للقلق الذي تثيره رهبة الموت بداخلي ، ذلك أن العسر هو الذي يجلب الحزن والنزعة التشاؤمية ، ولكنه ليس من الضروري الانطلاق قُدما على طريق الحكمة والقداسة لجعل الموت يكف عن أن يكون موضوعاً للرهبة ، فيكفي أن يتحرر الوجود من شهوة الحياة وفقا لمقولة طول العمر .

لكن موت الآخر قد يظل مما لا يمكن احتماله ويرجع ذلك إلى البهجة التي نعيشها في غمار الصداقة أو الحب وإلى الخوف على مصير الراحلين .

ترجع عدم قدرة الإنسان على تقبل الموت إلى أن المرء لا يستطيع حقا أن يحب دون أن يتمنى الخلود لمن يحبه : « إنني آمل في تحقيق اللافناء من أجل ارتباطنا ، والأمل هنا يقاوم انكار الخلود من خلال الاقتناع بأن الإقرار بإمكانية الفناء سيكون بمثابة خيانة للإخلاص الذي يربط هذه الجماعة » [٩٦] .

ويتمثل موقف مارسيل في أن « الموت هو منطلق أمل مطلق ، والعالم الذي يغيب فيه الموت سيكون عالماً يوجد فيه الأمل في حالة جنينية فحسب » [٩٧] وحينما يتم تصور الموت على مستواه الحقيقي أى مستوى السر الملغز فإنه يفقد جوانبه المفزعةولا يعود ينظر اليه باعتباره شرا ، وإنما يصبح مدخلا لبعد آخر ، لميلاد آخر ، وتتزامن اللحظة الوجودية مع الآن الخالدة ويبدو الموت نفسه بحسبانه انجازا .

وتتجاوز أهمية الإيمان بالخلود عند مارسيل أى شك ، وتعتبر وجهة النظر القائلة بأن إنكار الخلود سيجعل الحياة ذاتها أكثر قيمة وأهمية هي فكرة خاطئة ، بل الأمر على العكس « فالحياة الدنيا تبدو بصورة متزايدة دونما قيمة ومتجردة من أى معنى جوهري » .

« إن بنية عالمنا (وان يكن من الضروري أن يسائل المرء نفسه عن معنى هذه الكلمة) تجعل اليأس في ظله ممكناً ، وعلى هذا النحو تتكشف الأهمية الحاسمة للموت ، فهو يطرح نفسه كدعوة دائمة لليأس . . وذلك على الأقل من منظور حياتي أنا ومن منظور التأكيد الذى أعلن به أن نفسي متحدة مع حياتي[٩٨] »

لقد أصبح العالم عالما« مكرسا للموت » ويغدو ذلك أمرا أكثر إثارة للفزع لأن هناك في العالم يأسا أساسيا يبدو أن من المستحيل علاجه ويعارض مارسيل بشدة العزاء السطحي والوهمي الذي تقدمه النزعة الروحية ويعرب عن شعوره بأن اللاهوت لا يحقق دائما مطالب الإنسان المعاصر الذي ترك ليتوجه إلى نفسه في غمار تعاسته ويأسه .

من خلال نقد مفهوم « ذاتي ».... myself فحسب يمكنني فتح الأبواب المفضية الى الميتافيزيقا المحرِّرة « وينظر مارسيل الى الميتا فيزيقا باعتبارها « طاردة لليأس » [٩٩] . فالتفكير الميتافيزيقي جنبا الى جنب مع التجارب التي تجاوز علم النفس يطرح امكانية الوصول إلى مؤشرات معينة تقدم حداً أدنى من الضمان . على الرغم من أنه يصعب التحقق منه ، « بأنني منتم للعالم وفي الوقت نفسه متجاوز له وأن الموت ليس عدما ».

غير أنه من المستحيل فيما يتعلق بفكرة الخلود ألا يجد المرء طريقة إلى اللاهوت وإلى « مصدر النور كله الذي هو الله وحبه لمخلوقاته » وهكذا فإن مارسيل يعود في نهاية ترحاله الفلسفي الشائك يعود بصورة نهائية إلى الدين ، ويبقى لأولئك الذين لا يستطيعون أو لا يرغبون في اتباع مارسيل في خطوته الأخيرة تلك ، ما يمكن أن يُعد أكثر أفكاره أصالة أى نظرته إلى الميتافيزيقا باعتبارها « تفكيراً يتجه نحو سر ملغز » وتمييزه بين السر والمشكلة ، فهو يقول واضعاً سر الوجود ، السر الانطولوجي » في مواجهة مشكلة الوجود : « إن المشكلة شيء يواجهه المرء ، شيء يسد عليه الطريق وهي أمامي برمتها ، أما السر فهو ، على العكس من ذلك ، شيء أجد نفسي متورطا فيهengage وبالتالي فإن جوهره يتمثل على وجه الدقة في عدم كونه أمامي برمته » [١٠٠] .

ويؤكد مارسيل أن هناك سراً بالفعل في عملية التفكير ذاتها فإذا قلنا « إنها تفكر بداخلي » كان أقرب كثيراً الى ما يحدث من القول البسيط « إنني أفكر »[١٠١] .

وهناك ميل إلى تحويل السر إلى مشكلة ويتجاهل الفلاسفة الحقيقة القائلة بأن « كل فرد هو . . . . رمز أوتعبير عن لغز انطولوجي »[١٠٢] .

« إن حياتي هي شيء أستطيع تقويمه ولكن مَنْ أنا الذي يقوم بتقويمها ؟ (١٠٣) »

« حينما أنتقل من مشكلة الوجود إلى مشكلة « ماذا أكون »؟ فانني أنتقل من مشكلة ما إلى سر ما ، ومشكلة علاقة النفس بالجسم هي أكثر من مشكلة » (١٠٤) .

يُعدُّ نقد هاينمان... Heineman القائل بأن مشكلات الميتافيزيقا قد تكون غامضة إلا أنها رغم ذلك تظل مشكلات تحتاج إلى إيضاح ومناقشة (١٠٥) نقداً مقبولاً بقدر ما يشير إلى الخطر المتمثل في التحويل المتعجل أكثر مما ينبغي للمشكلة إلى سر ، لكن مارسيل يقول إنه « ينبغي علينا أن نتجنب بدقة كل خلط بين السر والمجهول : إذ الواقع أن المجهول هو حد فحسب لما يصعب حله والذي لا يمكن تحقيقه دون تناقض . أما التعرف على السر فهو أساساً ، وعلى العكس من ذلك ، فعل إيجابي تقوم به الروح . . . . ومن ثم فإن مشكلة الوجود ... being لن تغدو إلا ترجمة سر غامض إلى لغة غير مناسبة يمكن أن تُعزى فحسب إلى كائن ما . . . ربما تكون خاصيته الأساسية هي عدم اتساقه بصورة خالصة وبسيطة مع حياته » (١٠٦) .

وهذا التعرف على السر يشبه الجهل المعلوم... docta ignorrantia عند كوزانوس.. Cusanus * لكنه لا يشبه « عدم البرهان... non Liquet » المتسرع ، وبمقدور المرء أن يدرك المشكلات وأن يكون قادراً على حل بعضها ولكنه يظل واعيا بالغموض الأساسي لكونه وجوداً هو هذا الفرد المتعين الذي يعرف نفسه كائنا في العالم وخارجه أيضا .

ولابد من الإقرار بأن الوعي بهذا اللغز قد يكون في ذاته كافيا لمقاومة اليأس النابع من مواجهة الموت .

---

* هونيقولا دي كوزا (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) فيلسوف وعالم لاهوت الماني في الفترة الانتقالية بين النزعة المدرسية والنزعة الإنسانية عُرف بنظريته عن العلم الجاهل..**Docta Ignorantia**(أو الجهل الحكيم كما يسمى أحيانا) وهي تشير إلى العلم البشري الذي يعرف أنه محدود ومتناه إذا ما قورن بالحقيقة اللامتناهية التي تلتقي فيها الأضداد ، والله هو علة العالم وهذا أصبح العالم سراً إلهياً ملغزاً لا يحل إلا عن طريق الرموز الرياضية . (المراجع)

خاتمة

أوضحت دراسة الردود التي طرحها الفلاسفة الغربيون عبر العصور إزاء مشكلات الخوف من الموت وطبيعته ، أن أى رد على الموت يسعى اليه فرد ما ، ويجده مرضيا ، يعتمد في نهاية المطاف على موقف هذا الفرد من الحياة وشدة خوفه من الموت والنوع الخاص من الخوف من الموت الذي يعانيه . غير أنه من الجلي كذلك أن مثل هذا الرد لا يمكن أن يكون تأمليا فحسب وإنما يتعين بالفعل تقبله وتبنيه ، وينبغي أن نضيف أن الرد الذي يبدو مرضيا على الموت في وقت ما قد لا يكون كذلك في وقت آخر ، وهكذا فإنه لا يمكن أن يكون هناك رد شامل دع عنك أن يكون هناك رد صحيح على نحو شامل ، وقد لا تكون المصالحة مع الموت في الحقيقة أمراً ممكناً بالنسبة للبعض ، بينما بالنسبة للبعض الآخر فإن أى حجة على وجه التقريب قد تعدّل من فهمهم للموت وتحررهم من اليأس بإزاء حتميته وعبثيته الجلية .

هذه النتائج تمثل جانباً من الاستنتاجات المباشرة المستقاة مما تقدم ، وهناك نتيجة أخرى لهذه الدراسة تتمثل في تحديد مكانة «مشكلة الموت» ودوره في الفكر الفلسفي الغربي ، ومن ثم فإن من المناسب أن نبحث باقتضاب ما قدمته حقيقة الموت للفلسفة والمدى الذي يمكن الذهاب إليه في القول بأن الموت هو موضوع التأمل الفلسفي بل و «عبقريته الملهمة» .

الموت كموضوع وكمحرك للفلسفة :

تُعدُّ مشكلة الخوف من الموت وطبيعته تقليدياً دائرة اختصاص الدين . والدين ينكر ، عادة ، الطابع المتناهي للموت ، إذ يؤكد استمرارية الشخصية الانسانية سواء في شمولها النفسي ـ البدني ، أو كنفس متحررة من البدن ، مؤكداً طابعها المميز المألوف . ومن ثم فإن الفلسفة لم تشرع في الاهتمام بالموت إلا حينما أصبح «التأكيد» الذي يطرحه الدين مشكوكاً فيه وموضع ريبة ، أو حينما بدا هذا التأكيد في تناقض لا مفر منه مع شهادة حواسنا المباشرة التي لا جدال

فيها . وحينما أصبح الرد الديني على الموت موضع تشكك سعت الفلسفة إلى دعمه بحجج عقلانية . وعندما غدا الأمر متعلقاً بالتناقض راحت الفلسفة تسعى إلى الوصول من خلال النظر العقلي إلى رد مؤكد مماثل لذلك الذي طرحه الدين منذ وقت طويل أو تصدت للوصول إلى التصالح مع الموت منظوراً اليه باعتباره عدماً نهائياً أو بحسبانه خلوداً غير شخصي[1]

من هنا فإننا في غياب اقتناعات دينية محددة تماماً ، كما كان الأمر في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد في بلاد الإغريق على سبيل المثال أو في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد في روما نجد الموت لا كموضوع للفلسفة فحسب وإنما كمحرك لها أيضا ، ولكن مع مجيء المسيحية ووعدها بالبعث والحياة الخالدة في العالم الآخر تقلصت الضرورة الحيوية لقيام الفلسفة بتناول الموت ، حيث بدت المشكلة وكأنها قد حلت .

أضف الى ذلك أن حل مشكلة الموت لم يكن سوى إحدى مشكلات الحياة والفكر المسيحيين ، حيث غدت الفلسفة ذاتها لأسباب عديدة تابعة للاهوت . لكنه سيكون من قبيل الخطأ الاستنتاج بأن الانشغال بالموت قد اختفى في العصر المسيحي ، فكما سبق أن رأينا أدى الظهور التدريجي لتصور محدد للحياة الأخرى التي طورها اللاهوت وجعلها الشعر والتصوير والنحت واقعية بصورة مرئية . وتزايد التأكيد على صعوبات الخلاص من الموت الأبدي - أدى إلى تكثيف الخوف من الموت والاحتضار وهو التكثيف الذي بلغ قمته خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر في نوبة تسلط الموت على الأذهان والقلوب ، وأصبح حدث الموت بالإضافة إلى المخاوف المعتادة المرتبطة به أكثر إثارة للفزع لأن لحظة الموت اكتسبت معنى خاصاً ومشؤوماً حيث أن لحظة هرب النفس من الجسد المحتضر هي الفرصة الأخيرة لقوى الجحيم للسيطرة على هذه النفس .

ونجد مع استئناف التفكير الفلسفي المستقل في عصر النهضة أن الفلاسفة يميلون فيما يتعلق بمشكلة الموت إلى إنكار الخلود الشخصي ، ويمكن أن يقال إنه منذ اللحظة التي انحاز فيها بيترو بومبوناتزي..**P . Pomponazzi** إلى صفوف القائلين بإنكار الخلود ، أصبح إنكار خلود النفس بصورة تدريجية الموقف

الفلسفي غير المنازع في القرن الثامن عشر في فرنسا والقرن التاسع عشر في ألمانيا . غير أن ذلك لا يعني الإهمال الكامل لمشكلات الموت في الفلسفة ، فحتى الماديون الفرنسيون في غمار إنكارهم لخلود النفس ووصفهم بأنه «كذبة كهنوتية» وأنه عقبة في وجه تحسين الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، تناولوا الموت بالدراسة ، وذلك على الرغم من أن المشكلة قد ضاق نطاقها وانحدر إلى مستوى السيطرة على الخوف من الموت ومنعه من إفساد بهجة الحياة ، وكان هناك دائما جهد دائب من جانب بعض الفلاسفة لإثبات خلود النفس .

غير أنه بصفة عامة ، مع تحول الفلسفة إلى فرع مستقل من فروع المعرفة ، راحت تطور وتركز على مشكلاتها الفلسفية بصفة خاصة ، وأصبح الموت كموضوع للتفلسف استثناء ، وهكذا فإنه بالإضافة إلى الفوارق بين الفلسفات فيما يتعلق بنوعية الرد الذي تقدمه على الموت فإن هناك فارقاً تتعين ملاحظته يتمثل فيما إذا كانت تتناول مشكلة الموت أو تهملها كلية .

وفي الضرب الأول أى الفلسفات التي تتناول مشكلة الموت تظهر العلاقة بين واقعة الموت والبحث الفلسفي في ثلاثة جوانب :

١) يمكن أن يكون الموت « مصدر إلهام » للفلسفة وقوة الدفع الكامنة وراء التفلسف الذي يهدف ، أساساً ، إلى السيطرة على الخوف من الموت والتصالح مع حتميته (أي مع حتمية الموت) ، وتلك هي على نحو ما رأينا نظرة شوبنهاور إلى هذه العلاقة .

٢) يمكن أن يكون الموت «أداة» الفلسفة التي تزعم أنها وحدها التي تناسب الوصول إلى فهم للوجود والكشف عن طبيعته الحقة التي يتخللها اللاوجود فيما يقول هيدجر .

٣) أخيراً فإن الموت كما يقول أفلاطون يمكن أن يكون «الوضع المثالي» للتفلسف و «حالة » يمكن فيها وحدها أن يتحقق سعى الفيلسوف وراء المعرفة الحقة .

وإذا ما فُهم الأمر على وجهه الصحيح في إطار المثالين الأولين أمكن القول بأن الخوف من الموت وليس واقعة الموت : أي « اليقين المرعب من الموت » ـ أو «القلق الذي يكشف فيه اللاوجود عن نفسه هيا «مصدر الوحي» أو أداة الفلسفة على التوالي . أما في المثال الثالث فليس الموقف الإنساني من الموت وانما طبيعة الموت هي التي تمثل منطلقاً ، وهذه الطبيعة يفترض بصورة تعسفية أنها تُعرف باعتبارها انفصال النفس الإلهية والخالدة عن الجسم الفانى ، وفى المثال تسبق الفكرة الدينية القديمة عن طبيعة الموت الفلسفة ، بينها نجد في المثال الأول أن مهمة الفلسفة هي التيقن من طبيعة الموت والبرهنة على أنه ليس فناءً نهائياً أو إظهار الأسباب الكامنة وراء موقفنا من الموت الذي يذهب إلى أنه رغم أن الموت هو «النهاية» فإنه لا ينبغى أن يكون موقفنا هو الخوف بل اللامبالاة والاذعان بل التقبل المبتهج .

أما الميل إلى تجاهل موضوع الموت وهو ما يزعم بعض مؤ رخي الفلسفة أنه قد بدأ تحت تأثير أسبينوزا(٢) ، فكان يؤكد نفسه بصورة متزايدة وأصبح سائداً في حوالي منتصف القرن التاسع عشر .

لقد سهَّل استبعاد مشكلات الموت عن الفلسفة إلى حد كبير ذلك التحول الحاد الذي طرأ على البحث الفلسفي بكامله تحت تأثير ضروب التقدم المذهلة التي أحرزتها العلوم الدقيقة ، وساعدت التخمة المتزايدة من التفكير الميتافيزيقي على سيطرة الرؤ ية العلمية و «الوضعية» وكنتيجة لذلك لم يكن الفلاسفة يميلون ولا يتوقع منهم أحد أن يفعلوا ـ إلى الرد على الأسئلة «الهائلة» و «المطلقة» التي تطرح حول الغرض من الكون والمصير النهائي للإنسان ، وبالتالي ترك الموت ومشكلاته على قارعة الطريق ، وما تجده ، عادة ، حينها نتجه إلى فلسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر هو مؤامرة صمت « وتكتم على فضيحة الأسرة . . . Skeleton in the Closet ») بالمعنيين الحرفي والرمزي ، وفي حالات استثنائية فحسب تجري محاولات لتناول هذه المشكلات أو يمكن أن تعزى اللامبالاة في مواجهتها إلى موقف فلسفي قائم بالفعل يطرح كذلك ردا على الموت .

والقول بأن ذلك نتيجة لمصالحة أصيلة وشاملة مع واقعة الفناء هو أمر يفوق ما يمكن توقعه ، غير أن الأمر بدا كذلك للكثيرين ، ويرجع هذا من جانب إلى الافتقار للبصيرة ومن جانب آخر إلى التفكير بالتمني . وعلى أية حال فقد أعلن أنصار النزعة العلمية حماس « احتضار الموت » بينما اعترف به في أسى ممثلو الدين التقليدي ، فيكتب مراقب معاصر في مقال معنون على نحو له مغزاه هو « احتضار الموت »[٣] يقول « إن الموت كمحرك قد احتضر . . . لقد فقد الموت ضروب افزاعه » ، وكتب آخر يقول : « ان القرن العشرين أكثر انشغالا من أن يشغل نفسه كثيراً بالمشكلات التي يطرحها الموت وما يعقبه ، فالرجل المحنك يكتب وصيته ويؤ من على حياته ويزيح موته جانبا بأقل صور التأديب . . . لقد فنى الموت كمصير يلقى بظلاله وكموضوع كان الخلاف حوله شاملاً . »[٤]

غير أن مراقبا أكثر دقة من نوعية أرثر شنتزلر . . . Arthur Schnitzler يجد أنه كالمعتاد « ما من شخص جدير بالاحترام لا يفكر في الموت في ساعة هادئة » وبينما انسحب الفلاسفة المحترفون إلى البحث المتخصص وراحوا يفكرون فيما « لا يقل عن الموت » أعرب كُتاب وشعراء من أمم عديدة عن إدراكهم للموت وأساهم إزاء الظل المعتم الذي يلقيه على كل ما يحيا ويتنفس ، وعلى وجودهم بصفة خاصة . وهناك تولستوي الذي كانت فكرة الموت تطارده دوثما توقف والذي واصل التساؤ ل في يأس « أي حقيقة يمكن أن توجد إذا كان هناك موت ؟ » .[٥] وهناك أونامونو . . . . Unamuno * الذي كانت « شهوته للخلود » النهمة وشكّه في الحياة بعد الموت يجعلانه ينشد عبثاً الهرب من « المعنى المأساوي للحياة » بأن يكرر لنفسه دوثما توقف أن على المرء « أن يؤ من بالايمان ذاته » . وهناك ريلكه الذي أصيب « بعذاب الزوال » وناضل ببسالة ليحول الموت من شبح مفزع إلى « أعظم حدث » في الحياة ، وهناك بروست . . . . Proust الذي سعى للوصول إلى مهرب من المرور الفاني للزمن من خلال محاولة استرجاع الماضي بأمل باطل هو أنه إذا كان بوسعه القيام بذلك فإن « كلمة الموت لن يعود لها معنى » بالنسبة له .

---

* ميجل دي أونامونو (١٨٦٤ ـ ١٩٣٦) فيلسوف وجودي اسباني تأثر في مذهبه بأبي الوجودية سرن كيركجور (المراجع) .

ومع بداية القرن الحالي على وجه التقريب فحسب حدث رد فعل في الفلسفة ضد استبعاد الموت من التأمل الفلسفي ، فتمرد وليام جيمس وهنري برجسون على استبعاد جميع العناصر الشخصية من الفلسفة ولاحظ جورج زمل بأسى أن « جانبا بالغ الضآلة من المعاناة الإنسانية شق طريقه إلى الفلسفة » .[٦]

الفلاسفة الحاليون ومشكلة الموت :

هناك انقسام حاد كذلك بين الفلاسفة المعاصرين فيما يتعلق بما إذا كان من الضروري اعتبار الموت موضوعا مناسبا للفلسفة من عدمه ، وذلك غالبا جزء من قضية أُوسع نطاقا تفصل الفلاسفة « التحليليين » عن أولئك الذين يتعاطفون مع تصور أوسع نطاقا لمهمة الفلسفة باعتبارها تُعنى كذلك بمسائل المصير النهائي للإنسان ، ولكن هناك كذلك أشكالا أخرى لهذا الانقسام ، هكذا فحين يوجه ليون برونشفيك اللوم إلى جبرائيل مارسيل لطرحه قضية الموت بالإشارة إلى أن موت مارسيل قد يهم مارسيل لكن موت ليون برونشڤيك لا يهم هذا الأخير أدنى اهتمام[٧] ـ فإن ذلك لا يرجع فحسب إلى أنه كان يعتقد أن اهتمام مارسيل بالموت هو اهتمام مرضي ، بل إن انعدام الاهتمام عنده بالموت يرجع إلى واقعة أن هذه المشكلة كانت بالنسبة له « قد حلّت » بالفعل حيث إن الوجود الإنساني يكتسب في مؤلفه « فلسفة الروح » معنى لا يمكن للموت أن يقضي عليه . وكما يشير مورين . . . . . Morin : عند الحديث عن المثالية الفلسفية بشكل عام فإن : « المفكر الذي يتأمل ما هو كلي ينغمس في نشاط يقاوم الموت بطريقة مزدوجة : فكل نشاط (أو مشاركة) باعتباره كذلك يدفع التفكير في الموت إلى الوراء ، أضف إلى ذلك أن النشاط المعرفي يصل أو يعتقد أنه يصل إلى ذلك الذي يفلت على أي حال من الموت ، ذلك الذي يفوق الموت قوة وصدقاً أي جوهر الواقع ، ما هو كلي . . . . واذ يعتبر نفسه مشاركا فيما هو كلي أي الروح فإنه يبتهج لمشاركته في هذه « الحياة » العليا والأبدية والخالدة إلى حد أنه يغدو قادراً على تقبل الموت الذي لا يضير بأي حال ما هو كلي . . . . وتبلغ ثقة التفكير العقلاني في قوته وحماسته حداً يجعله يهمل الموت الذي يفلت من كل معرفة ممكنة » .[٨]

لدى نيكولاي هارتمان* أسباب أخرى ، فهو يتحدث عن « رجال الميتافيزيقا الذين يعذبون أنفسهم » وينكر اهتمام الفلسفة بالموت لأن تعذيب الذات أمر « لا أخلاقي » ويذهب إلى القول بأنه إذا لم يكن الموت إلا عدما فإنه لا يمكن أن يكون شرا ، وتكمن المشكلة في أن الانسان ينظر إلى نفسه بأكثر مما ينبغي من الجدية ، فلو أنه احتفظ فحسب بالنسب الصحيحة وبالمنظور الصحيح ، فإنه سينظر إلى نفسه على ما هو عليه بالفعل أي بوصفه قطرة في غدير الأحداث الكلية ويكف عن جعل ضرورة موته قضية تثار .(٩)

غير أن شلر يسخر من « العبث الميتافيزيقي . . metaphysischer Leichtsinn للفلاسفة الذين لا يرغبون في معالجة المسائل المطلقة ومشكلة الموت بشكل خاص .(١٠) وفي غمار نظرة راسل إلى الإنسان باعتباره « محكوما عليه بأن يفقد أحب الناس إليه وأن يمر هو ذاته في الغد عبر بوابات الظلام » ، فإنه يدرك بصورة ملحة الحاجة إلى شيء « يلوح للخيال وكأنه يحيا في سماء بعيدة عن . . . . فكي الزمان المفترسين » .(١١) ويكتب بردياييف « إنني لا أميل إلى الخوف من الموت على نحو ما كان يفعل تولستوي على سبيل المثال ، لكنني شعرت بألم حاد إزاء فكرة الموت وبرغبة جامحة في إعادة الحياة لكل من ماتوا ، وبدا لي قهر الموت المشكلة الأساسية للحياة ، فالموت حدث أكثر أهمية وحيوية للحياة من الميلاد » .(١٢)

ينبغي لعبارة بردياييف أن تجعلنا حذرين إزاء محاولات تفسير كل اهتمام بالموت وبالمشكلات الناشئة منه على أنها نتيجة للخوف من الموت ، فهي توضح لنا أن « الضيق » بمشكلات الموت يعادل فصل الفلسفة عن أعمق الموضوعات التي حيرّت وضايقت ولازمت البشرية منذ الأزل . وفيما يتعلق بهذا الموقف السلبي فإن السؤ ال هو ما إذا كان بوسع الفلسفة أن تنغمس لا سيما إذا ما كان يضللها في الأعم الأغلب شعور بالذنب وإحساس بالنقص من جانب الفلاسفة لعدم

---

* نيكولاي هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) فيلسوف مثالي ألماني وضع مذهبا يدور حول الانطولوجيا النقدية كما وضع مذهبا للأخلاق ونظرية القيم وعلم الجمال ونظرية المعرفة . أشهر مؤلفاته « فلسفة الأخلاق » ١٩٢٥ ، و « أساس الانطولوجيا » ١٩٣٥ و « فلسفة الطبيعة » عام ١٩٥٠ (المراجع) .

قدرتهم على مجاراة منجزات العلماء .

ولن يكون من قبيل الحل أن ننحى المشكلات الناشئة من واقعة الموت بطرح حجة كونفوشيوس المعاكسة القائلة : « إننا لا نعرف أي شيء عن الحياة ، فكيف نستطيع أن نعرف شيئا عن الموت ؟ » . ذلك لأن هذه الحجة ليست إلا مراوغة بسيطة فضلا عن أنها تبعد عن النقطة الهامة ، فما لا نعرفه عن الحياة ، أي معناها وهدفها المطلقين ، يرتبط ارتباطا وثيقا بالموت ، ومشكلة هذا الأخير أننا نعرفه خير المعرفة .

والمبرر الآخر لعدم اهتمام المرء بالموت هو أن مشكلة طبيعة الموت تنتمي إلى علم الأحياء ، كما تنتمي مشكلة الخوف منه إلى علم النفس وعلم النفس المرضي . لكن الأمر يقتضي الكثير من حدة الذهن ليدرك المرء على سبيل المثال أن قضية خلود الكائنات وحيدة الخلية هي أساسا مسألة تهم التفسير والسيمانطيقا . . . . . . Sementics * وفيما يتعلق بمشكلة الخوف من الموت فإنه على الرغم من الإسهامات الهامة التي قدمها التحليل النفسي في هذا المجال لا تزال مشكلة « القلق » بأسرها أبعد ما تكون عن الوضوح ، ولا يزال التساؤل قائما حول ما إذا كان سيصبح من الممكن يوما تقرير ما إذا كان الخوف من الموت هو في نهاية المطاف القلق « الأساسي » . وشاء الفلاسفة أم أبوا فإننا نعالج هنا قضايا فلسفية . وفضلا عن ذلك فإن فكرة أبيقور القائلة بأن مهمة الفلسفة أن تداوي « جراح القلب » « لا تزال وثيقة الصلة بالموضوع حينما تكون هذه الجراح بسبب الموت ، موت المرء ، أو موت أولئك الذين نحبهم ، ويحسن في هذا الصدد أن نعيد الى الأذهان ملاحظة كليمنصو** أن الحرب أمر أكثر خطورة من أن يترك كلية للجنرالات ، ومن ثم فإننا ينبغي أن نرفض ترك معالجة هذه الجراح كلية للمحللين النفسيين أو للأطباء النفسيين .

* أحد فروع علم اللغة وهو يبحث في دلالات الألفاظ وتطورها (المراجع) .

** جورج كليمنصو Georges Clemenceau (١٨٤١ - ١٩٢٩) سياسي فرنسي كان رئيسا للوزراء من ١٩٠٦ حتى ١٩٠٩ ثم من ١٩١٧ إلى ١٩٢٠ - قاد فرنسا إلى النصر في الحرب العالمية الأولى (المراجع) .

ليس هدف هذه المناقشة تطوير وجهة النظر أحادية الجانب القائلة بأن الفلسفة هي في الأساس سعي وراء الخلاص من الموت ، فالفلسفة تعني أموراً عديدة ، والأمر يرجع إلى الفيلسوف الفرد في متابعة المشكلات التي يعتقد أنها هامة والتي يرى أنه مؤهل لدراستها بصورة أفضل ، لكن الفلسفة بإهمالها لمشكلات الموت كليةً إنما تفضل نفسها عن أحد ينابيعها الرئيسية التي تنشط البحث الفلسفي بقوة تضاهي الفضول العقلي و« الدهشة » .

إن الحجة القائلة بأن الاهتمام بالموت يؤدي إلى إهمال المهمة المحددة والملحة المتمثلة في تحسين الوضع الإنساني والاهتمام بالرخاء الإنساني ، تتجاهل واقعة أن الموت بدوره ينتمي إلى « الوضع الإنساني » ، وأن الأبحاث التي أجريت في السنوات الأخيرة مقنعة بما يكفي لإظهار أن الشخص العادي يفكر في الموت أكثر بكثير مما كان يُفترض ، عادة ، حتى الآن وذلك على الرغم من ضيق نطاق هذه الأبحاث . وإذا كان الأدب ذو المعنى في عصرنا يصلح كمؤشر للمزاج الحديث (يكفي أن نشير فحسب إلى هيمنجواي ، فوكنر ، مالرو ، كامي . ت.س . اليوت وديلن توماس) فإن « الموت يثقل كاهل » شريحة هامة من الإنسانية المعاصرة . وإهمال المشكلات العاطفية والعقلية النابعة من واقعة الفناء يساوي النكوص عما ينبغي أن يعتبر المسئولية الخاصة للفيلسوف إزاء مهمة يمكنه هو وحده القيام بها في وقت تنحسر فيه المعتقدات الدينية .

صحيح أن الإنسان قادر على أن يعيش حياة طيبة على الصعيد الأخلاقي دون أن يكون على يقين مما إذا كان للوجود الإنساني معنى يتمتع بالحصانة إزاء القوة المدمرة للموت ، بل يجد البعض أن بالإمكان الحياة بالاقتناع بأن الحياة عبث وأنها مجردة من المعنى ولا يحملها القلائل على أي معنى آخر . ولكن بغض النظر عن مسألة المرض المحتمل الكامن وراء هذا الموقف الأخير فإنه ليس بمقدور إنسان عرف وفكر في مصير زهرة الرجال كافة في أوروبا وأمريكا والخسائر الحربية والمدنية التي أسفرت عنها الحربان العالميتان أن يغلق عينيه إزاء الجانب العبثي لمثل تلك الصراعات ويقمع بضميرخال التساؤل عن معنى الحياة التي تنتهي قبل الأوان وعلى نحو مفزع .

يمكن القول بأن هذه الأمثلة متميزة تماما عن مشكلة الفناء « العادي » . ولكن ضروب الموت « اللامعقـول . . . . absurd » ستستمـر حتـى عندمـا يتـوقف الإنسان عن التسبب فيها ، ويجعل التساؤ ل عن معنى الحياة الذي وضعته في بؤ رة حادة ضروب الموت السابقة لأوانها والمجردة من المعنى الردود « المعقولة » التي طرحت فيما يتعلق بالموت الطبيعي[١٣] تبدو سطحية وموضع تشكك طالما أنها ليست قابلة للتطبيق كذلك على ضروب الموت الأخرى أيضا ، وقد أقر ڤولتـير بالفعل « حق هذا المخلوق المثير للإشفاق في أن يتذمر في اتضاع وأن يجتهد لفهم السبب في أن القانون الكلي لا يشمل خير كل فرد » .[١٤] ومما لا يمكن تجنبه أن هذا المأزق الذي شغل بسكال بالفعل طويلا يحتل بؤ رة حادة في الحضارة الغربية بتركيزها على القيمة اللامتناهية للكائن البشري الفرد . إذ كيف يمكن التوفيق بين هذه الفكرة الأساسية وبين فناء الفرد الذي يبدو شاملا في الموت . ويقدم مالرو صياغة بليغة لذلك حينما يقول إن « الحياة رخيصة ولكن (في الوقت نفسه) ما من شيء غال كالحياة »[١٥] ويشير برتراند رسل إلى الصعوبة ذاتها حينما يكتب قائلا إن « أولئك الذين يحاولون أن يجعلوا من النزعة الإنسانية التي لا تعترف بشيء أعظم من الإنسان دينا » لا يرضون عواطفي ، ورغم ذلك فإنني عاجز عن الإيمان بأن هناك في العالم على نحو ما نعرفه ما يمكن ان أقـدّره خارج نطـاق الموجودات البشرية[١٦] » . ويعد هذا المأزق مسئولا على الأقـل إلى حد ما عن العديد من ضروب التحول الى النزعة الشمولية اليمينية أو اليسارية في صفوف المثقفين .

هل يتعين في ضوء ما سبق أن قلناه تجنب[١٧] أو الاستخفاف بالسعي للوصول إلى معنى وهدف للحياة يتسم بالحصانة ضد قوة الموت المهلكة طالما أن المرء ينجح في قهر كراهيته للموت ؟ ذلك أنه حين يكون المرء لا مباليا حقيقة « بموته أو حين يصل إلى هذه اللامبالاة ، فإنه تظل قائمة تلك النتيجة « العدمية » القائلة بعدم جدوى الوجود والتي تنشأ على نحو لا يمكن تجنبه من مواجهة الموت ، موت المرء وكذلك موت الآخرين ، وباختصار فإن السؤ ال هو : هل التقبل « الفلسفي » لمضامين الموت هو موقف فلسفي صحيح ؟ .

قد يقال إن كل ما يمكن أن يطمح إليه البشر هو أن يعيشوا ذلك النوع من

الحياة الذي سيسمح لهم بألا يشعروا ، قبل أن يسدل الستار الأخير ، بما شعر به رابلييه من أن « المهزلة قد تمت » . ورغم ذلك فإن هذا قد لا يكون ممكنا ما لم يكن لدى المرء تصور للدراما الكونية يخلع على أكثر ألوان الحياة تواضعا معنى يجعلها بعيدة عن ضروب الدمار التي يجلبها الزمان والموت ، وربما لا يحرم أولئك الذين يسعون إلى هذا التصور من اكتشافه الى الأبد .



الحواشي

(جميع الترجمات من الكتب غير الانجليزية قام بها المؤلف ما لم يذكر غير ذلك)

مقدمة

١ ـ ليفي ـ بريل ـ « العقلية البدائية » ـ لندن ـ ألين ـ ١٩٢٣ ـ ص ٣٧ ـ ٣٨ .

٢ ـ حيث توجد هذه الأساطير يُعترف بالموت عادة باعتباره أمراً حتمياً ، غير أن ذلك لا يبدو شرطا مسبقاً ضرورياً حيث ان الموت قد يعتبر بالرغم من ذلك أمراً عرضياً وينبغي أن يدور الإيضاح حول كونه محتملا وإن لم يكن حتميا .

٣ ـ راجع سير جيمس فريزر ـ « الفولكلور في العهد القديم » ـ نيويورك ـ تودور ـ ١٩٢٣ ـ ص ٢١ ـ ٣٢ .

٤ ـ بول رادين ـ « الآلهة والبشر في العالم البدائي » ـ زيوريخ ـ راين فيرلاج ـ ١٩٢٣ ـ ١٩٥٣ ، وهي الطبعة الألمانية المزيدة من الطبعة الانجليزية التي ترجمتها مرجريتا فون ڤايس تحت عنوان ـ « عالم الرجل البدائي » ـ ص ٤١٧ ـ ٤١٨ .

٥ ـ موردوك ، ج ـ « معاصرونا البدائيون » ـ نيويورك ـ ماكميلان ـ ١٩٣٤ ـ ص ٢٥١ .

٦ ـ جيزيل ، ف أ . وايلج ، ـ « الطفل من الخامسة الى العاشرة » ـ نيويورك ـ هاربر ـ ١٩٤٦ ص ٤١٩ ـ ٤٤٩ .

٧ ـ لمزيد من التفاصيل راجع برومبيرج وتشايلدر ـ « مواقف إزاء الموت والاحتضار » ـ مجلة التحليل النفسي ـ العدد ٢٠ ـ ١٩٣٣ ، راجع أيضاً سايلڤيا انتوني ـ اكتشاف الطفل للموت ـ لندن ـ ك . بوك ـ ١٩٤٠ .

٨ ـ بول لاندسبيرج ـ تجربة الموت ـ باريس ـ ديكليه ـ ١٩٣٣ ـ ص ١٨ .

٩ ـ ماكس شلر ـ الموت كقضية إيجابية ـ برن ـ فرانكه ـ ص ١٢ .

١٠ ـ نفسه ص ١٦ .

١١ ـ يقول لاندسبيرج : « إن ما يصفه .... هو فحسب تجربة الشيخوخة ، والموت وفقا لما يقول يبدو فحسب الحد الأقصى الذي يمكن للمرء استشرافه حين يتتبع عملية الشيخوخة » المرجع المذكور ص ١٣ .

١٢ ـ شلر . مرجع سبق ذكره ص ١٧ .
١٣ ـ لاندسبيرج . مرجع سبق ذكره ص ٢٨ ـ ٢٩ ، ٣١ .
١٤ ـ الكسندر هايدل ـ ملحمة جلجاميش وما يماثلها في العهد القديم ـ مطبعة جامعة شيكاغو ـ شيكاغو ـ ١٩٤٦ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

من الواضح أن تجربة الموت في ملحمة جلجاميش تتجاوز اكتشاف حتمية الموت ، فهناك كذلك إشارة إلى طابعه النهائي وتتسم هده التجربة بالشعورين المتداخلين زمنيا بحشية الموت وعقم الحياة ، الأمر الذي نلقاه في وقت لاحق لدى القديس أوغسطين في أعقاب موت أقرب أصدقائه إليه (الاعترافات ـ الكتاب الرابع) .

ومن الامور التي تدعو للاهتمام مقارنة رد فعل جلجاميش بوصف فيلهلم فونت للاستجابة العادية من جانب الرجل البدائي تجاه موت رفيقه البشري حيث يكون الاندفاع الأول متمثلا في التخلي عن الجثة والفرار لأن الميت قد غدا شيطانا بوسعه أن يقتل ، راجع : « عناصر النفسية الفولكلورية » ـ لا يبزج ـ ١٩١٣ ـ ص ٨١ .

١٥ ـ هايدل . مرجع سبق ذكره . غير أن الحياة في العالم الآخر تُصور باعتبارها كثيبة بصورة بالغة « التراب طعامهم والحميم شرابهم » بحيث إنها بالنسبة للبعض بدت أسوأ من الفناء الكامل ، بالرغم من ذلك فإن هناك استثناءات تبنى على أساس عدد أبناء المرء أو طريقة موته : فأولئك الذين كان لهم أربعة أبناء على الأقل يحصلون على شراب من الماء البارد ، وذلك الذي مات ميتة بطل بوسعه أن يقتعد أريكة ، ويشرب الماء النقي ، ويتعين إدراك أنه ليس هناك تناقض بين عدم الإيمان بحتمية الموت ووجود نظرية للحياة الأخرى ، فكون « بعض » الناس يموتون حقيقة لا سبيل لنكرانها ، وإن كانت لا تعني بالنسبة للإنسان البدائي أن البشر جميعا « يتعين » أن يموتوا . إن الأسطورة تحدثنا فحسب بما يقع لأولئك الذين يموتون أو يقتلون .

١٦ ـ يبدو أن ما يفسر لا مبالاة الإنسان البدائي بالموت هو بالأحرى إيمانه بأن الموت هو فناء نهائي ، وليس كما يعتقد دور كايم « لأن تدريبه على عدم المغالاة في تقدير فرديته ولاعتياده تعريض حياته للخطر باستمرار فإنه يتخلى عنها بقدر كاف من السهولة » وحينما يقرر دور كايم أنه « ليس من الصحيح أن الحاجة الى البقاء الفردي كانت تخالج المشاعر على نحو نشط في البداية » فإنه لا يبدو أنه يدرك أن السبب في ذلك ببساطة هو أن الإنسان البدائي لم يعتقد بأن الموت هو النهاية ، فإذا لم يكن بوسعه إدراك فعالية ذلك فكيف شعر بالحاجة الى البقاء الفردي ، راجع : اميل دور كايم ـ « الأشكال الأولية للحياة الدينية ـ جلينكو ـ فري برس ١٩٥٤ ص ٢٦٧ . راجع كذلك : رادين ـ « الديانة البدائية » ـ نيويورك ـ

دوفر ـ ١٩٥٧ ص ٢٧٠ .

١٧ ـ سيرجيمس فريزر ـ « الإيمان بالخلود » ـ لندن ـ ماكميلان ـ ١٩١٣ ص ٤١٨ .

١٨ ـ نقلا عن : بول رادين ـ « الديانة البدائية » ـ دوفر ـ نيويورك ـ ص ٢٧١ ـ ٢٧٣ .

١٩ ـ نفسه ص ٢٨ ـ ٢٩ .

٢٠ ـ موردوك مرجع سبق ذكره ص ١١ ، ٧٧ ، ١٨٣ ، ٢١٥ ، ٣٤٦ ، ٤٩٦ .

٢١ ـ كتب ارنست كاسيرر يقول : « إن العقل وهو على مستوى الفكرة ، مستوى الميتافيزيقا لا بد له أن يسعى إلى أدلة لبقاء الروح بعد الموت ، وتسود العلاقة العكسية في بداية الثقافة الإنسانية ، ان ما يتعين اثباته هنا ليس الخلود وإنما الفناء » راجع : « فلسفة الاشكال الرمزية » ـ نيوهافن ـ مطبعة جامعة ييل ١٩٥٥ ـ الجزء الثاني ص ٣٧ .

٢٢ ـ ان علينا أن نعيد النظر في « الانطباع بأن المصريين القدماء كانوا شعبا مريضا تملكته فكرة الموت فأفنى زهرة حياته في كآبة ووقار في غمار الاستعداد لنهاية الحياة . . . . فليس هناك ما يمكن أن يكون أبعد من هذا عن الحقيقة ، لقد قضوا وقتا غير عادي وبذلوا طاقة غير مألوفة في نفي الموت ومراوغته . ولكن الروح لم تكن روحاً مكتئبة متوجسة ، بل الأمر على العكس من ذلك فقد كانت روح الفوز المفعمة بالأمل ، روح التوق العارم للحياة وتأكيداً مفعما بالترقب للحياة المقبلة في مواجهة الطابع النهائي والكئيب للموت » راجع أ . ويلسون : : « ثقافة مصر القديمة » ـ شيكاغو ـ مطبعة جامعة شيكاغو ـ ١٩٥٦ ص ٧٨ .

٢٣ ـ نفسه ص ٢٩٧ .

٢٤ ـ يبدو أن لاندسبيرج كان يتبنى وجهة النظر تلك حينما قال بأن نشوء الوعي الفردي يسبقه تغيير فعلي « لخصوصية » الإنسان : « إن هذا الاتجاه إلى الفردية لا يتألف بالأساس من امتلاك ناصية وعي أكثر تحدداً وأشد دقة بالخصوصية ، وإنما هو يكمن في المقام الأول في حقيقة أن الإنسان يكتسب خصوصية بالفعل ، ويفترض الوعي المتغير بصورة مسبقة تغييراً في الكائن ، وهكذا فليس الوعي بالموت الفردي هو الذي يحتدم بالأساس وإنما هو التهديد بهذا الموت ذاته . . . . منذ هذه اللحظة فحسب (أي حينما تتفكك عرا الروابط مع القبيلة) يتكون عنصر قابل لأن يتعرض للتهديد عبر العدم الحقيقي . مرجع سبق ذكره ـ ص ١٨ ـ ١٩ .

٢٥ ـ رادين ـ مرجع سبق ذكره ص ٢٧١ .

٢٦ ـ رادين ـ « الآلهة والبشر في العالم البدائي » ـ ص ١٩٠ ـ ١٩١ .

٢٧ ـ « إن الإيمان بشكل ما من أشكال البعث ماثل بصورة شاملة في الحضارات القائمة على إلتقاط الطعام ، وصيد الأسماك كافة » راجع : رادين ـ الديانة البدائية ص ٢٧٠ .

٢٨ ـ ف.م . كورنفورد ـ « من الدين إلى الفلسفة » ـ نيويورك ـ هاربر ـ ١٩٥٧ ص ١٦١ راجع كذلك ليفي بريل ـ مرجع سبق ذكره ، ص ٣٥٦ .

٢٩ ـ كونفورد ـ مرجع سبق ذكره ص ١٠٩ .

٣٠ ـ راجع اروين رود ـ النفس ـ نيويورك ـ مطبعة الإنسانيات ـ ١٩٢٥ ـ الفصل الأول .

٣١ ـ كان الإغريق الأوائل يعترون السائل المخي (بالتحديد سائل النخاع الشوكي) والمنى شيئا واحدا ، عندئذ فإن الروح الخالدة لا تبدو فحسب باعتبارها المبدأ الحي وإنما الحياة وقد انتقلت عبر التناسل ، لمزيد من التفاصيل راجع ر. ب . اونيانس ـ أصول الفكر الاوروبي فيما يتعلق بالجسد ، العقل ، الروح ، العالم ، الزمن ، والقدر (كايردج ـ مطبعة جامعة كامبردج ـ ١٩٥١) .

٣٢ ـ هـ ـ بليسنر ـ « حول علاقة الزمن بفكرة الموت » . ج ـ ٢٠ زيورخ ـ راين فيرلاخ ـ ١٩٥١ ص ٣٤٩ ـ ٣٨٦ .

٣٣ ـ سفر الجامعة ـ ٩٤٣ ، ٢ : ١٦ ، ٣ ـ ١٩ ، ٢٠ .

٣٤ ـ جون بيرنت ـ « فجر الفلسفة اليونانية » ـ بلاك ـ ١٩٣٠ ـ الطبعة الرابعة ص ٨ .

الفصل الأول

١ ـ ف.م . كونفورد ـ « الفكر الديني الإغريقي » ـ بوسطن ـ بيكون ـ ١٩٥٠ ـ ص ١٦ .

٢ ـ بيرنت ـ فجر الفلسفة اليونانية ـ ص ٨ .

٣ ـ اديث هاميلتون ـ « الدرب الاغريقي » ـ نيويورك ـ منتور ـ ١٩٥٩ ـ ص ٤٩ .

٤ ـ الأوديسه ـ الفصل الحادي عشر ـ ٤٨٨ ـ ٤٩١ .

٥ ـ ص.م . باورا ـ « التجربة الإغريقية » ـ نيويورك ـ منتور ـ ١٩٥٩ ص ٤٩ .

٦ ـ غير أن فيريكايدس الساموسي الذي يزعم أنه معلم فيثاغورس هو الذي يعتبر ، عادة ، أول من قال بتناسخ الروح .

٧ ـ ف.م. كونفورد ـ « من الدين إلى الفلسفة » ـ نيويورك ـ هاربر ـ ١٩٥٧ ـ ص ٨ ، لاحظ أن بيرنت يشكك في أصالة الجزء الأول من الشذرة ـ مرجع سبق ذكره ص ٥٢ هامش ٦ ويوافق هيدجر بيرنت فيما ذهب إليه ولكنه يعتبر ذلك الجزء تعبيرا صحيحا عن فكر أنكسيماندر . هيدجر ـ « أقوال أنكسيماندر » « في دروب الغابة » ـ فرانكفورت رميس ـ

كلوسترمان ١٩٥٧ ص ٣١٤ .

٨ ـ نيتشه ـ الفلسفة خلال السنين العجاف لليونـانيين ـ كروينـر تاشينوسجـاب ـ ١٩٥٥ ص ٢٧٧٠ .

٩ ـ فرنر ييجرـ عالم اللاهوت عند الفلاسفة الإغريق الأوائـل ـ اكسفـورد ـ مطبعـة جامعـة اكسفـورد ـ ١٩٤٧ ـ ص ٣٥ .

١٠ ـ بيرنت . مرجع سبق ذكره ص ٥٤ ـ هامش ١ .

١١ ـ وبصفة خاصة الشذرات ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٨ ، ٦٣ ، ٨٨ (وذلك وفق ترتيب دايلز للشذرات) .

١٢ ـ راجع اولوف جيجون ـ أبحـاث هـيراقليطس حول فكرة الموت ـ ليبـزج ـ ١٩٣٥ ـ ص ٩٤ .

١٣ ـ الشذرة ٨١ ، راجع بيرنت م . مرجع سبق ذكره . ص ١٣٩ .

١٤ ـ بيرنت مرجع سبق ذكره ص ١٤٣ .

١٥ ـ الشذرة رقم ٨١ في بيرنت مرجع سبق ذكره ص ١٣٩ .

١٦ ـ بيرنت . مرجع سبق ذكره ص ١٣٨ .

١٧ ـ نفسه .

١٨ ـ ج . س . كيرك ـ هيراقليطس : الشذرات الكونية ـ كامبردج ـ مطبعة جامعـة كامبـردج ـ ١٩٥٤ .

١٩ ـ نفسه ص ١٤٧ .

٢٠ ـ كما يشير فيليب هويلرايت : « إن وحدة الأشياء جميعا على نحو ما يفهمها هي ضرب دقيق وخفي من الوحدة ، . . . . إنها شيء لا يمكن التعبير عنـه دون ضرب الأمثلـة » راجـع هيراقليطس ـ مطبعة جامعة برنستون ـ ١٩٤٩ ـ ص ١٠٥ . ويقول عن حق : « إن أكثر الصعوبات التي تتميز بها فلسفة هيراقليطس دلالة على طبيعتها تكمن في المطلب الـذي تطالب به المستمعين إليها أي تجاوز نمط التفكير القائم على تركيبه » إما هذا أو ذاك « ومحاولة إدراك أنه في كل مرحلة من التجربة قد يوجد نمط » كل من . . . و . . . . . . « بطرق دقيقة تخفى على من تغيب عنهم الفطنة » . . ص ٩١ .

٢١ ـ إن وجهة النظر تلك تدعمها الشذرات التي تعالج مكافأة أولئك الذين يسقطون في الميدان أي الشهرة بعد الموت والخلود .

٢٢ ـ الشذرات ١٢٥ ـ ١٢٩ (ترتيب باويوتر) « إن الطقوس السرية التي تمارس في صفوف البشر هي طقوس غير مقدسـة » وكذلك : « عبثـا يطهـرون أنفسهـم بتـدنيس ذواتهـم

بالدم . . . . » راجع بيرنت . مرجع سبق ذكره ص ١٤١ .

٢٣ ـ إن قوله « إن الجثث أكثر ملائمة لأن تلقى جانباً من الروث » لا يتعين أن يعني الإشارة إلى أنه مع الموت ينتهي كل شيء وإنما هو يعني فحسب أن الإطار الفاني قد أصبح بلا أهمية إذ غادرته الروح أو النار .

٢٤ ـ يقول بيرنت إن « بارمينيدس لا يقول كلمة عن الوجود أو الكينونة وإنما ما يعنيه هو ما هو كائن » بيرنت مرجع سبق ذكره ص ١٧٨ وهامش ٤ ص ١٧٨ .

٢٥ ـ نفسه ص ١٧٥ .

٢٦ ـ نفسه .

٢٧ ـ الشذرة ١٠٥ ترتيب ديلز .

٢٨ ـ اريك فرانك . الجوهر والمعرفة والعقيدة والإرادة ـ زيورخ ـ ١٩٥٥ .

٢٩ ـ إن هذا « العقل » على الرغم من أنه ليس مجردا من المادية عند اناكساجوراس ليعد غالبا مقدمة لإدخال « الروحي » إلى الفلسفة وبداية للثنائية الفلسفية ، ويتفق الأسى الذي أعرب عنه أفلاطون في محاورة فيدون (٥٩٧) لأن أناكسا ـ جوراس لم يستخدم في الحقيقة مفهوم العقل على الإطلاق وكذلك إشادة ارسطو به للسبب ذاته (الميتافيزيقا ٩٨٤ ب ـ ١٥) اتفاقات مع المواقف الأساسية لكل منهما .

٣٠ ـ عند الشاعر تيوجنز للبيجاري في قصيدة « تسبيحة ميجارا » (القرن السادس ق. م.) نجد بالفعل التأكيد بأن الموت هو فناء شامل ، وهو من بين المتشائمين العظام الذين يظهر في أعمالهم القول المأثور الذي يتكرر كثيراً والقائل بأن : « خير ألا يولد المرء على الإطلاق ويلي ذلك في الخير أن يموت المرء بأسرع ما يمكن » ، وهو يضيف في هذا الصدد قوله : « خير للمرء أن يرتاح والتراب يحيط به عن كثب » غير أن القول المأثور ذاته حول ألا يولد المرء يتعين فهمه لدى يوربيديس لا كإشادة بالعدم وإنما في الإطار المرجعي الأورفي أي كتحقيق للأفضلية الأصلية للروح والمتمثلة في عدم التقيد بالجسد والالتزام بالإلهي وسيكون مما يثير الاهتمام البحث في جذور هذا التشاؤم الذي أبداه الإغريق الأوائل والذي جعلهم يقولون بأن من الأفضل للمرء أن يموت على أن يبقى على قيد الحياة (هوميروس ـ الإلياذة ـ الكتاب السابع عشر ـ هيرودوت ـ لقاء سولون بكروسيوس) وذلك لا يرجع فحسب إلى استحالة تحقيق السعادة وإنما ـ بسبب قصر الحياة على ما في ذلك من مفارقة .

الفصل الثاني

١ ـ افيجينيا في عوليس ١٢٥٠ ـ ٥١

٢ ـ اليسيتيس ٦٦٩ ـ ٧٣ .

٣ ـ هيبوليتيس ١٨٩ ـ٩٧ .
٤ ـ انتيجونا ٣٣٢ ـ ٣٦٠ .
٥ ـ أعرب فريدريك شلر عن هذه الرؤية في قصيدته « عروس من مسينا * braut. Von Messina .. بقوله :
الحياة ليست الخير الأسمى .
غير أن الذنب هو الشر الأعظم »
٦ ـ أنتيجونا في مسرحات أوديبوس لسفوكليس ترجمة بول روش ـ نيويورك ـ منتور ـ ١٩٥٨ ـ ص ١٨٠ ـ ١٨١ .
٧ ـ أفلاطون ـ الدفاع ـ ٣٨ .
٨ ـ المرجع نفسه ٣٩ .
٩ ـ فالتر كاوفمان ـ « نقد الدين والفلسفة » ـ نيويورك ـ هاربر ـ ١٩٥٨ ـ ص ٢٩ .
١٠ ـ هنا ، ولأول مرة في الفكر الفلسفي الإغريقي ، يظهر الايمان بصانع وحاكم للكون يمد عنايته وكرمه الى البشر (كورنفورد مرجع سبق ذكره ص ٢٢)..
١١ ـ اكزينفون ـ « دفاع سقراط أمام المحلفين » ـ ترجمة تود ـ هارفارد .
١٢ ـ المرجع نفسه .
١٣ ـ قد يكون مما له أهميته هنا أن افلاطون كان موجودا خلال المحاكمة على حين لم يشهدها اكزينوفون .

الفصل الثالث

١ ـ كورنفورد ـ « من الدين الى الفلسفة » ـ ص ٢٤ .
٢ ـ فيدون ـ ٧٠ أ ، في محاورات افلاطون ـ ترجمة جويت ـ نيويورك ـ راندوم ـ ١٩٣٧ .
٣ ـ المرجع نفسه ـ ٧٠ ب ـ ٧٧أ .
٤ ـ المرجع نفسه ـ ٧٨ أ ـ ٨٤ ب ، غير أن معرفة الأشكال والأفكار ليست مجرد معرفة ذهنية ، وانما هي معرفة بالشئون الروحية ، راجع جيلبرت موراى ـ « المراحل الخمس للديانة الاغريقية » ـ نيويورك ـ دوبلداى ـ ١٩٥٥ ـ ص ١٥٤ .
٥ ـ المرجع نفسه ٩١ ج ـ ١٠٧ ب ، في هذه الحجة الأخيرة تقرن النفس « بفكرة » الحياة ، راجع رومانو جواrديني ـ موت سقراط ـ هامبورج ـ رولت ـ ١٩٦٠ ـ ص ١٦٧ ، ويلاحظ جواردديني أننا لانواجه هنا مفهوما أقيم صرحه على نحو مصطنع للحياة المطلقة ، وانما ان

---

* Messina مدينة في صقلية (المراجع)

جوهر النفس باعتباره « الحيوية » هو تجربة داخلية مباشرة تكشف شيئا ما بداخلنا أى النفس باعتبارها ذلك الذي لا يتصف بالفناء ص ١٦٨ .

٦ ـ الصورة تفصيلية لحجج أفلاطون وبصفة خاصة في فيدون عن خلود النفس راجع : أتايلور ـ « أفلاطون ـ: الرجل وأعماله » ـ نيويورك ـ ميريديان ـ ١٩٥٦ ، ص ١٨٣ ـ ٢٨٠ .

٧ ـ فيدون ـ ١٠٧ ـ ٥ .

٨ ـ راجع تايلور : « مرجع سبق ذكره ص ٢٠٦ .

٩ ـ فيدون ـ ٦٤ أ .

١٠ ـ تايلور ، مرجع سبق ذكره هامش ص ١٧٩ .

١١ ـ وليام باريت ـ « الانسان اللاعقلاني » ـ نيويورك ـ دوبلداي ـ ١٩٥٨ ـ ص ٨٢ .

١٢ ـ أرسطو ـ الميتافيزيقا أ ٦ ٩٨٧ أ ٣٢

١٣ ـ مماله أهميته أن كتاب « الجمهورية » يستهل بشيخ يتأمل الموت ويعرب عن قلقه إزاء ما بعد الموت ويختتم تأملاته بأسطورة محاكمة الموتى .

١٤ ـ لماذا يوضع موضع البحث فحسب الخوف من الموت وليس « حب » الموت كذلك ؟ في حالة أفلاطون تبدو العبارة الخاصة بمتابعة الموت والاحتضار أكثر من موحية ، ان خلود النفس ورغبتها في الهرب من سجن الجسم يفسران جاذبية الموت على نحو ما تفسره نظرية غريزة الموت إن لم يكن بصورة أفضل ، ويشير تايلور (مرجع سبق ذكره ص ٢٦٥) إلى أن مسألة كيفية تحقيق الإنسان للخلاص الأبدي هي الموضوع المحورى لكتاب الجمهورية .

الفصل الرابع

١ ـ ريتشارد ماكيون (محرر) ـ الأعمال الأساسية لأرسطو ـ نيويورك ـ راندوم ـ ١٩٤١ .

٢ ـ النفس ـ ٤٠٧ ب ٢٢ ، ٤١٢ ب ٥ ، ٤١٣ أ ١ ،١،١،٣،٤٠٣ أ ١٦ ترجمة ج. أسميث في ماكيون . مرجع سبق ذكره .

٣ ـ المرجع نفسه ٤١٥ أ ٢٧ . (والترجمة العربية منقولة عن ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني كتاب النفس لأرسطو ص ٥٣ ـ ٥٤ (المراجع)

٤ ـ الميتافيزيقا ١٠٧٠ أ ١٩ ترجمة و ٥ د . روس وردت في ماكيون مرجع سبق ذكره .

٥ ـ النفس ٤٣٠ أ ١٤ ، ٢٣ ترجمة أ . سميث في ماكيون . مرجع سبق ذكره .

٦ ـ الأخلاق إلى نيقوماخوس ـ ١٠ ـ ٧ ـ ١١٧٧ ب ٣٠ ترجمة و . د . روس في ماكيون ـ مرجع سبق ذكره .

٧ ـ المرجع نفسه ١١١٥ أ ١١ .

٨ ـ الخطابة ١٣٨٢ أ ١٩ .

٩ ـ الأخلاق ١١١٦ ب ٢٠ .

١٠ ـ في السماء١ ، ٤ ، ٢٧١ أ ، ٣٣ ترجمة ج . ل ستوكس ورد في ماكيون . مرجع سبق ذكره .

الفصل الخامس

١ ـ ديوجين اللائيرسي ـ.... De vitis ـ ١٠ ـ ١٣٨ .

٢ ـ شذرات وردت في كتاب و.ج . أوتيس .... W. J. Oates الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريون ـ نيويورك ـ راندوم ـ ١٩٤٠ ص ٣١ .

٣ ـ لوكيشيوس ـ « طبيعة الاشياء » ـ ترجمة : هـ . أ . ج مونرور في اوتيس ـ مرجع سبق ذكره الكتاب الثالث السطور الافتتاحية ـ ٦ ـ ٢٢ ـ ٢٣ ـ ٣ ـ ٣٠ ـ ٣٤ .

٤ ـ ديوجين اللائيرسي ـ مرجع سبق ذكره ـ ١٠ ـ ١٣٣ .

٥ ـ أبيقور ـ رسالة إلى مينوسيوس ـ ورد في اوتيس مرجع سبق ذكره . ص ٣٢ .

٦ ـ المرجع نفسه ص ٣٠ ـ ٣١ .

٧ ـ شذرة أبيقور رقم ٤٧ وردت في كتاب اوتيس ، مرجع سبق ذكره ص ٤٢ .

٨ ـ هذا الإصرار على البرهنة على الطبيعة الفانية للعقل تُبين أنها لم تكن أمراً واضحاً بذاته في تلك الايام على نحو ما يبدو للإنسان المعاصر ـ راجع طبيعة الأشياء ـ ٣ ـ ٨٣٠ ـ ٨٣٣ . ترجمة مونرو اوتيس مرجع سبق ذكره .

٩ ـ المرجع نفسه ٨٨٤ ـ ٨٨٧ .

١٠ ـ المرجع نفسه ٩١٢ .

١١ ـ ولذلك فلم يكن جلوكنز على صواب في اعتقاده أن أبيقور ليس مثقلا بالوعي الذاتي بكونه شخصية فريدة لا يحل غيرها محلها (راجع هرمان جلوكنز ـ الفلسفة الأوروبية ـ ركلام ـ ١٩٥٨ ص ٢١٢) .

١٢ ـ من المهم أنه في ضوء حقيقة أن الحجة الأبيقورية لا تزال تطرح حتى اليوم أن عدم قابليتها للتطبيق على أكثر ضروب الخوف من الموت ذيوعا قد لوحظت بوضوح بمجرد طرحها تقريبا ، وفي إحدى المطارحات المشكوك في صحة نسبتها إلى أفلاطون وتحمل اسم « اكزيوخاس » يروى أنه حينما مرض اكزيوخاس مرضا شديداً استدعى سقراط ليخفف من مخاوفه ، ولدى سماعه ـ ضمن ضروب العزاء الأخرى ـ أن الموت لا يعنى الاحياء ولا الموتى ، فحينما نكون أحياء لايكون هناك موت وحينما يحل الموت فاننا لا تكون أحياء ومن ثم لا يمكن أن نشعر بالموت ، وقد رفض اكزيوخاس ساخرا مثل هذا« الهذر السطحي » الذي يمكن أن يؤثر في الأطفال فحسب » .

١٣ ـ « طبيعة الأشياء » ، ترجمة مونترو ، ورد في أوتيس . مرجع سبق ذكره .

١٤ ـ « طبيعة الأشياء » ـ الكتاب الثالث ـ ترجمة جودرايدن ـ ورد في كتاب أوتيس ـ مرجع سبق ذكره .

الفصل السادس

١ ـ رفص بليناتيوس الرودسي (١٨٥ ـ ١٠٩ ق . م) هذا المبدأ في الرواقية الوسيطة ، ويعد موضعا للتساؤ ل ما إذا كان متطابقا مع مبدأ « العود الأبدي » الذي احياه نيتشه بعد ما يقرب من ألفي عام .
٢ ـ تسلر ـ موجز تاريخ الفلسفة الإغريقية ـ نيويورك ـ ميريديان ـ ١٩٥٥ ـ ٢٣٧ .
٣ ـ غير أنه وفقا لكريسيبوس الرواقي تعود أرواح الحكماء وحدها على هذا النحو .
٤ ـ ارنست بنز . « فلسفة الموت لدى آلهة الشمس » ـ توبنجر ـ شتوتجارت ١٩٢٩ ـ ص ٨٦ .
٥ ـ مقتطف من« فلسفة سنيكا الرواقية » ـ موسى حداس ـ رسالة إلى ليوقبوس » « كم عدد الأسباب ؟» ص ١٩٦ .
٦ ـ المرجع نفسه « حول قصر الحياة » ص ٦٧ .
٧ ـ المرجع نفسه ص ٤٧ ـ٤٨ .
٨ ـ يبنى سينكا حديثه على أساس المتوسط الأكثر قصراً للعمر الذي كان سائدا في عصره .
٩ ـ لسوف نرى على أى نحو مخالف حاول مونتاني حل هذ المشكلة عقب تغلبه على تأثير الرواقية على تفكيره واستقلاله في التفكير ذاته ، غير أن سينكا لا يعيش فحسب في المناخ العام القائم على هيمنة فكرة الموت وهو المناخ الذي كان مميزاً إلى حد كبير لعصره ولكنه في الوقت نفسه معنيٌ بكافة الخيرات الدنيوية واهتمامات الروماني العملي الثرى والقوى والمتحلل ، إنه يتساءل في « حول قصر الحياة » قائلا « هل هناك ضرب جديد من اللذة يمكن لساعة أن تجلبه ؟ كل شيء مألوف ، كل شيء تمت تجربته حتى الامتلاء » .
١٠ ـ حواس مرجع سبق ذكره « حول السكون » في هذه المحاورة يرد التأكيد الغريب القائل بأن « الخوف من الموت غالبا ما يكون سبب الموت » .
١١ ـ المرجع نفسه ، الرسالتان التسعون والسبعون إلى لوسيلوس .
١٢ ـ المرجع نفسه محاورة« حول الحياة السعيدة » ١ ـ ١٠ .
١٣ ـ (أضف بصفة خاصة الرسالة الثلاثين إلى لوسيلوس) غير أن فرانسيس بيكون يلاحظ أن « الرواقيين قدروا ثمنا باهظا للموت وجعلوه باستعداداتهم الكبيرة يبدو مخيفا بصورة أكبر » (حول الموت) .
١٤ ـ حداس ـ مرجع سبق ذكره ـ الرسالة السادسة والخمسون إلى ليوقبوس .
١٥ ـ المرجع نفسه الرسالة الثانية بعد المائة إلى ليوقبوس .
١٦ ـ المرجع نفسه الرسالة الخامسة والستون إلى ليوقبوس .
١٧ ـ المرجع نفسه الرسالة الثانية بعد المائة إلى ليوقبوس .
١٨ ـ المرجع نفسه ـ « إلى مارسيا » ـ ٢٤ ـ ٤ . رأينا بالفعل أن سينكا يتحدث عن الجسد بوصفه سجن النفس ويتبع عموما أفلاطون فيما يتعلق برؤ يته للموت ، وهو يفارق المبدأ الرواقي

الأساسي في هذا الصدد كذلك ، فهو على سبيل ، يتحدث في بعض الاحيان عن الرب باعتباره « الأب » .

١٩ ـ المرجع نفسه ـ الرسالة الثانية بعد المائة إلى لوسيلوس ـ « الخلود ».

٢٠ ـ يمكن الافتراض بقدر يعتد به من الترجيح أن موقف سينكا من الموت كان يعكس تكافؤ اللاضداد ، فإلى جوار الخوف من الموت يبدو أنه قد وجد شهوة الموت Libido moriendi .. (الاصطلاح لسينكا) ورؤ يته الخاصة بشغف الروح بالعودة من حيث جاءت قد لا تكون مجرد نتيجة لالتزامه بالمبدأ الأفلاطوني فحسب وانما هي كذلك ترشيد « لحنينه للموت » غير أن الانتحار عمل جبان ويتم تبريره فحسب إذا حالت الظروف دون ممارسة الفضيلة ، وكوسيلة لتجنب الإقدام على الشر فإن الانتحار يغدو أمرا طيبا ، وفي ظل كافة الظروف الأخرى فإن الرجل الحكيم يعرف أنه « مقيد كما لو كان قسم عسكري يكبله وينظر إلى عمره باعتباره فترة تجنيده » (الرسالة الخامسة والستون إلى لوسيلوس) .

٢١ ـ ابكتيتوس ـ الحوليات ـ القسم السابع والعشرون ـ ترجمة ب . أ ماتيسون ـ اكسفورد ـ مطبعة جامعة اكسفورد .

٢٢ ـ ابكتيتوس ـ « أحاديث » ـ الكتاب الثالث ـ ترجمة ب . أ . ماتيسون ـ أكسفورد ـ مطبعة جامعة اكسفورد .

٢٣ ـ شذرات مقتطفة من : و.ج . اوتيس ـ الفلاسفة الرواقيون والأبيقوريون ـ نيويورك ـ راندوم ١٩٤٠) ص ٤٥٨ .

٢٤ ـ أحاديث ـ الكتاب الثاني ـ الفصل الأول ـ ترجمةماتيسون .

٢٥ ـ المرجع نفسه ـ الكتاب الأول ـ الفصل السابع والعشرون .

٢٦ ـ ماركوس اوريليوس ـ تأملات ـ ترجمة جورج لونج (ما دنت فيرنون ـ نيويورك ـ بيتر بوير ـ ١٩٤٢) القسم الرابع ٤١ .

٢٧ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني ـ٢

٢٨ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني عشر ـ ٣ .

٢٩ ـ المرجع نفسه ـ القسم السادس ـ ١٣ .

٣٠ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني ـ ١٧ .

٣١ ـ المرجع نفسه ـ القسم السادس ـ٤٦ .

٣٢ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني ـ٥ .

٣٣ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني ـ ١١ .

٣٤ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني عشر ـ ٣١ .

٣٥ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني عشر ـ ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٣٦ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني ـ ١٧ .

٣٧ ـ المرجع نفسه ـ القسم الثاني ـ ٣٦ .

٣٨ ـ القديس أوغسطين ـ الاعترافات ـ الكتاب الرابع .

٣٩ ـ التساعيات ـ التساعية الرابعة ـ المقال الثامن ـ ١ ـ ترجمة ستيفن ماكينا ـ لندن ـ فابر ـ ١٩٥٧ . (قارن ترجمة الدكتور فؤاد زكريا للتساعية الرابعة لأفلاطون ص ٣٢٣ الهيئة المصرية عام ١٩٧٠ ـ المراجع) .

الفصل السابع

١ ـ سفر الجامعة ٩ : ٧ ، ١٠ .

٢ ـ راجع: سير جيمس فريزر ـ الفولكلور في العهد القديم ـ الطبعة الميسرة ـ نيويورك ـ تودور ـ ١٩٢٣ ـ ص ١٥ ـ١٩ (وقد قامت بترجمته إلى العربية دكتورة نبيلة ابراهيم وصدر عن الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ـ هـ . م .)

٣ ـ هربرت ج . موللر ـ استخدامات الماضي (نيويرك ـ اكسفورد : مطبعة الجامعة ـ ١٩٥٢) ص ٨٥ .

٤ ـ ميخا ـ ٦ ؟ ٨ .

٥ ـ سفر ايوب ١ : ٢١ .

٦ ـ سفر اشعيا ٢٥ : ٨ .

الفصل الثامن

١ ـ القديس بولس : الرسالة الأولى الى أهل كورنثة ١٥ : ٥١ ـ ٥٧ . « هو ذا سر أقوله لكم . لا نرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير في لحظة في طرفة عين عند البوق الأخير فإنه سيُبوَّق فيقام الأموات عديمي فساد ونحن نتغير . لأن هذا الفاسد لا بد أن يلبس عدم فساد وهذا المائت يلبس عدم موت . ومتى لبس هذا الفاسد عدم فساد ولبس هذا المائت عدم موت فحينئذ تصير الكلمة المكتوبة ابتلع الموت إلى غلبة أين شوكتك يا موت أين غلبتك يا هاوية اما شوكة الموت فهي الخطية وقوة الخطية هي الناموس . ولكن شكرا لله الذي يعطينا الغلبة بربنا يسوع المسيح » .

٢ ـ جلبرت موراي ـ الرواقيون المسيحيون والإنسانيون ـ بوسطن ـ بيكون ـ ١٩٥٠ . ص ٣٢ .

٣ ـ أعمال الرسل ٢٦ : ٢٤ .

٤ ـ موراي ـ مرجع سبق ذكره ص ٣٣ .

٥ ـ بينما يعد الخلود في الفكر الإغريقي سمة باطنية للنفس فإن الله وحده في الرؤ ية المسيحية يمكنه أن يخلع حياة جديدة على الإنسان الفرد كهبة لا يستحقها هذا الإنسان بسبب طبيعته الخاطئة .

٦ ـ أقر بعض اللاهوتيين المعاصرين صراحة بالصعوبة التي يمثلها مبدأ البعث ، هكذا يحاول

جيمس أ . بايك على سبيل المثال التغلب على تلك الصعوبة بتقديم التفسير التالي لها :
« من الواضح أن ذلك لا يعني أن الجسد المعين الذي هو جسدي في الوقت الراهن سيستمر إلى الأبد ، فعناصره في الحقيقة لن تدوم سبع سنوات ، لكنه يعني أنه ستكون هناك استمرارية لشخصيتي وأن الله الذي يقدر الشخصية والفردية الانسانيتين كأفضل مما نقدرهما في خير حالاتنا سيهب الى الأبد أداة للتعبير وللاتصال مناسبة على الأقل بقدر ما يعد جسدي ملائما للأغراض الحالية في الوقت الراهن » بمعزل عن القلق ـ نيويورك ـ سكريبنر ـ ١٩٥٣ ـ ص ١٢٦) ولكن جاروسلاف بيليكان يقول في كتيبه الرائع : « شكل الموت : الحياة ، الموت ، والخلود عند آباء الكنيسة الأوائل ـ نيويورك ـ ابنجدون ـ ١٩٦١) » إن موت الإنسان لا يمكن فهمه بمعزل عن موت آدم والمسيح . . . . والشكل الذي يمكنه أن نقول كل هذا هو الصليب . . . ، والصليب يترك أسئلة عديدة دونما إجابة وشطرا من الموت دونما رصد . . . ان الرؤ ية المسيحية للموت لم يقصد منها ان ترفد المعلومات الاكلينيكية عن الموت . . . . وإنما نقصد بها ان تهب البشر الإيمان من أجل الحياة في شجاعة والموت بكرامة . وهم يعرفون القليلة للغاية عن ذلك الاقنوم المجهول فيما عدا أن السيد المسيح قد غيرّ صليبه شكل الموت) ص ١٢٢ ـ ١٢٣ .

٧ ـ ينقل القاضي وليام و. دوجلاس كلمات أبيه تلك في كتابه بعنوان « بهذا أومن » ٤ ـ ١ من تحرير : ادوارد ر. مورو (نيويورك ـ سيمون وشوستر ـ ١٩٥٢ ـ ٥٤) .

الفصل التاسع

١ ـ ظهرت هذه الكلمات لأول مرة في ترنيمة من التراتيل اللاتينية الشهيرة التي وضعها الراهب نوتكر بالبولوس من سانت جالين (٨٣٠ ـ ٩١٢م .)

٢ ـ ج . هوزينجا ـ « تهافت العصور الوسطى » ـ لندن ـ ارنولد ـ ١٩٥٢ ـ ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .

٣ ـ « حوالي نهاية القرن الخامس عشر أضيفت أداة جديدة إلى كلمات الخطباء في غرس الفكرة المخيفة في كافة الأذهان وهي الروسم الخشبي الشعبي ، إلا أنه كان بوسع أداتي التعبير هاتين أي الخطب والرواسم الخشبية وهي جميعا توجه إلى العامة . . . . ان تقدم الموت في شكل بسيط وصارخ » المرجع السابق .

٤ ـ لم يكن واضحا لفترة طويلة فيما يتعلق برقصة الموت ما إذا كان الموت هو الذي يرقص أم الموتى ، وربما كان فولفجانج ستاملر محقا في الإشارة إلى أن رقصة الموت تضم الأمرين معا ، فهي رقصة الموتى التي يفترض أنهم يؤ يدونها في المقبرة وأن مرآها وحده يدفع الأحياء إلى مشاركة الموتى فيها ، وهي كذلك رقصة للموت تعبر على نحو رمزي عن الحقيقة المريرة القائلة بأن الموت هو العاهل وأن كل ما يحيا يتعين أن يفنى ـ راجع : ستاملر رقصة الموت ـ ميونيخ ـ هانسر ـ ١٩٤٨ .

٥ ـ من المثير للاهتمام أن التفضيل في عصرنا الحالي يميل بصورة ملحوظة نحو الموت الفجائي ، فمن الرغبات التي كثيراً ما يعبر عنها الرغبة في ألا يعلم المرء أنه يحتضر أو أنه يموت خلال رقاده .

٦ ـ والترديم ـ الرومانسي ـ هال ـ نايمير ـ ١٩٢٨ .

٧ ـ فرنسيسكو بترارك « ارتقاء جبل فينتو » ترجمة هانز ناكود ، ورد في « فلسفة الإنسان في عصر النهضة ـ إشراف أ . كاسيرير ، ن.و. كريستلر ، ل. هـ. راندال ـ شيكاغو ـ مطبعة جامعة شيكاغو ـ ١٩٥٠ ـ ٣٦ .

٨ ـ هوراس م. كالين ـ « الفن والحرية » ـ نيويورك ـ ديول ـ ١٩٤٢ ـ ج ١ ص ١١٩ .

٩ ـ أو بالأحرى الحياة الخالدة ، يتعين تذكر أنه على الرغم من أن مفهوم الخلود يستخدم غالباً في الفكر المسيحي الشائع كمرادف مناسب للحياة الدائمة أو الخالدة إلا أنه لا موضع له لدى معالجة الرؤية المسيحية للموت .

١٠ ـ بترارك . مرجع سبق ذكره .

١١ ـ تعبر روح عصر النهضة عن نفسها بشكل صارخ كذلك في مؤلف « الرجل العادي في بوهيميا » ليوهان فون ساز (المعروف كذلك باسم يوهان فون تيبل) الذي ظهر في عام ١٤٠٠ والذي يعده البعض « أعمق إبداع للنزعة الإنسانية الألمانية (راجع ألوا بيرنت ـ الرجل العادي ـ ليبزج ـ ١٩٣٤) وتستمد جدارته لا من واقعة أن الإنسان يجرؤ على أن يتجادل مع الموت وإنما كذلك كون الحجج التي استخدمها المؤلف تستند الى سلطة الفلاسفة الوثنيين في العهود القديمة لا على سلطة آباء الكنيسة .

وليس الرجل العادي الوارد ذكره في المحاورة حرفياً وإنما هو مثقف يكدح بقلمه ، إنه أرمل يستدعى الموت أمام القاضي الأعظم ـ أي الله ـ ويتهم الموت بقتل زوجته الشابة المتسمة بالكمال وهي أم أطفاله الصغار .

وفي محاولة تفنيد الاتهامات يتحدث الموت على غرار الفلاسفة الرواقيين فيقول :

« ألا تعلم أن كافة المخلوقات الأرضية أيّا كانت حكمتها وامتلاؤها بالحياة وبالقوة يتعين عليها أن تواجه العدم ؟ . . . . إن على المرء ألا يبكي موت الفانين . . . فقد خلقت الحياة من أجل الموت ، ولو لم تكن هناك حياة لما كان لموتنا معنى . . . . ولكن بدون الموت لن يكون هناك عالم . . . « إنك تطلب النصح حول كيفية اجتناب حزنك من قلبك ؟ لقد علمنا أرسطو منذ زمن طويل أن الفرح والحزن والخوف والأجل يجلب المتاعب ، فالفرح والخوف يقصران الحياة ، والمعاناة والأمل يجعلانها طويلة جداً . . . . إن الأرض وما تحويه قابلة للتغير ، وفي هذه الأيام أصبح كل شيء أكثر اقترابا من ذلك . . . لقد حولت العامة الصواب إلى الخطأ والبشر كافة أكثر ميلا إلى فعل الشر من القيام بالخير وإذا ما أتى أحد الخير فإن ذلك يرجع فحسب إلى خوفه منا » .

ويبدو أن القاضي الأعلى قد حكم لصالح الموت : « إن المدعي يبكي خسارته كما لو كانت شيئا حي إليه ، وهو لا يدرك أننا قد منحناه إياها « إن إله العهد القديم هو الذي يتحدث

هنا ويبدو العمل كله وقد استمد وحيه من سفر أيوب ، لكن مشكلة الموت تظهر فحسب في جانب محدود هو جانب موت ـ شحص أثير ـ وعند « مايكل دي مونتاني . Michel de Montaigne تحتل محاولة التصالح مع موت المرء ذاته المكانة الجوهرية .

١٢ ـ غير أنه من الضروري إدراك أنه فيما يتعلق ببومبوناتزي نفسه فإن نزعته الأرسطية المتشددة في الفلسفة ليست رده النهائي على مشكلة الموت والبقاء ، فهو يعلن في ختام مقاله بعنوان « عن الخلود » أن خلود النفس هومشكلة محايدة شأن مشكلة خلود العالم وأن أيا من تأكيده أو نكرانه لا يمكن إظهاره من خلال العقل الطبيعي . وفي مؤلفه بعنوان « الدفاع » يقوم بالدفاع عن نفسه ضد الاتهام بالهرطقة ، ويبين ان الجدال الدائر في « عن الخلود » موجه بأسره ضد علم اللاهوت الطبيعي ، إنه يريد فحسب أن يسخر منه وأراد أن يدافع من خلال إظهار أن النفس بطبيعتها فانية عن الأرثوذكسية ضد الافلاطونيين والمتحررين على السواء ، فالديانة الأرثوذكسة وحدها تضم الحقيقة . أي بعث الجسد من خلال العناية والخلاص الفائقين للطبيعة ، ذلك أن النفس ـ فيما يقول ـ إذا كانت خالدة بطبيعتها فكيف يمكن أن تكون العناية الإلهية ميزة ؟ وفي دفاعه عن الموقف الارسطي لم يقدر له الفوز تماما في تأكيد ان النفس تتحد على الصعيد الفردي مع الجسد في وجوده ، وقد أذهله السؤال عن السبب في أن العقل ليس له عضو يسكن إليه ، ومما له أهمية أقل هنا السؤال عما إذا كان قبوله للرد المسيحي على الموت قد أملته النفعية أو الخوف من الاضطهاد أو أنه كان بالفعل يؤمن بهذا الرد ، فإذا ما كان الأخر صحيحا فمن ذا الذي لا يفضل البعث على خلود النفس غير المتجسدة .

١٣ ـ كونفيفو ...... Convivio

١٤ ـ « عن خلود الإنسان » ترجمة وليام هنري هاي ، أشار إليه جون راندال الأصغر في « فلسفة الإنسان في عصر النهضة » ـ شيكاغو ـ مطبعة جامعة شيكاغو ـ ص ٣٧٥ .

١٥ ـ مونتاني ـ مقالات ـ الكتاب الثاني ـ الفصل الثاني عشر ـ دفاع رايموند سيبوند ـ باريس ـ طبعة بلياد ـ ١٩٤٦ ـ ص ٤٢٥ .

الفصل العاشر

١ ـ هذا هو عنوان الفصل العشرين من الكتاب الأول من كتاب مونتني « مقالات » .

٢ ـ النص الأصلي كما يلي : .. « Votre more est une piece de L'or dre de L'A universe C'est Ia Condition de Votre Creation, C' est une partie de vous » .

الكتاب الأول ـ الفصل العشرون .
٣ ـ الكتاب الأول ـ الفصل العشرون .
٤ ـ الكتاب الثالث ـ الفصل الثاني عشر .
٥ ـ بعد ثلاثة قرون اكتشف تولستوي في مؤلفه بعنوان « اعترافاتي » موقف العامة من الحياة والموت فأشاد به ، يقول : « إننا نرى في المعاناة والموت دعابة قاسية فحسب بينما يعيش هؤلاء الناس ويموتون في سكينة وغالبا في فرح كذلك».
٦ ـ الكتاب الثالث ـ الفصل الثاني عشر .
٧ ـ الكتاب الأول ـ الفصل العشرون .
٨ ـ « إني لأعشق الحياة والحصاد مثلما يريدهما الرب » ـ الكتاب الثالث ـ الفصل الثالث عشر .
٩ ـ مقتطف في « مونتاني بقلمه « » ـ فرانسيس جانسون ـ باريس ـ ١٩٥١ ـ ص ٤٥ .
١٠ ـ الجهل وفقدان الشغف وسادتان يمكن لرأس صلبة أن تجد الراحة فوقهما . الكتاب الثالث ـ الفصل الثالث عشر .
١١ ـ يقول : « إن آراء القسيس السماوية غالبا ما ترتبط بالعادات الأرضية » .
١٢ ـ وفقا لتعبير اندريه موروا : « إنه لا يثور قط وإنما يتكيف » .

الفصل الحادي عشر

١ ـ خلال العامين اللذين قضاهما برونو في لندن (١٥٨٣ ـ ١٥٨٥) كان على صلة ودية بجون فلوريو مترجم كتاب مونتاني « مقالات » .
٢ ـ مقالات ـ الكتاب الأول ـ الفصل الخامس والعشرون .
٣ ـ دوروثيا د. سينجر ـ ج . برونو : « حياته وفكره » ـ نيويورك ـ هنري شومان ـ ١٩٥٠ ـ ص ٦ .
٤ ـ كوبرنيكوس ـ « حول دوران الأجرام السماوية » ـ الكتاب الأول ـ الفصل العاشر ترجمة و. س. ، م. د . ويتهام وقد اقتبسه في دامبييه ـ ويتهام : « تاريخ العلم » ـ نيويورك ـ مكميلان ـ ١٩٣٢) ص ١٢١ .
٥ ـ الكون اللامتناهي .
٦ ـ المرجع نفسه .
٧ ـ المرجع نفسه .
٨ ـ سيدني جرينبرج ـ اللامتناهي عند ج . برونو ـ نيويورك ـ كروان برس ـ جامعة كولومبيا ـ ١٩٥٠) .

٩ - « حول الصلة الرئيسية الوحيدة » ترجمة سيدني جرينبرح . مرجع سبق ذكره ص ١٦١ .

١٠ - كما يشيرد سينجر فان « العوالم التي لا تحصى تتحرك في ارتباط بالعوالم الأحرى رغم أن كافة تقديرات الاتجاه والموقع الخ داحل الكون يتعين أن تكون نسبية » ، سينجر ، مرجع سبق ذكره ص ٦٠ .

١١ - المرجع حول العلة الرئيسية الوحيدة « جرينبرح - مرجع سبق دكره ص ١٦١ .

١٢ - المرجع نفسه الحجة للمحاورة الخامسة .

١٣ - المرجع نفسه .

١٤ - المرجع نفسه - ص ١٦٢ - ١٦٥ .

١٥ - المرجع نفسه - ص ١٦٢ - ١٦٥ .

١٦ - المرجع نفسه .

١٧ - « حول اللامتناهي » ورد في سينجر . مرحع سبق دكره . ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ (رسالة تمهيدية لـ « حول اللامتناهي » حجة المحاورة الخامسة) .

١٨ - « حول العلة » في جرينبرح . مرجع سبق ذكره ص ١٦١ - ١٦٣ .

١٩ - سينجر . مرجع سبق ذكره - ص ٢٤٥ .

٢٠ - قصيدة « عن الزمان » ضمت إلى إهداء « حول العلة » وردت في جريبرج . مرجع سبق ذكره .

الفصل الثاني عشر

١ - ليون روث - كتاب ديكارت « مقال عن المنهج » - اكسفورد - كلاريندون برس - ١٩٣٧ - ص ٧ .

٢ - صمويل س . دي ساسي - ديكارت بقلمه - باريس - ١٩٥٦ - ص ١٢٦ .

٣ - ديكارت « انفعالات النفس » ورد في : نورمان كيمب سميث - مؤلفات ديكارت الفلسفية - لدنن - ماكميلان - ١٩٥٢ .

٤ - المرجع نفسه .

٥ - المرجع نفسه .

٦ - المرجع نفسه .

٧ - في الفقرة ٣٢ يطرح ديكارت السبب الذي أقنعه بأن « النفس لا يمكن أن يكون لها في أي موضع من الجسم مقر آخر للأداء المباشر لوظائفها » غير الغدة الصنوبرية : « ألاحظ أن كل أجزاء المخ الأخرى مزدوجة تماما على نحو ما ان لنا عينين ويدين وأذنين ، ومن المحقق

أن كل أعضاء حواسنا الخارجية مزدوجة ، وحيث ان لدينا فكرة واحدة وبسيطة عن الشيء الواحد في أي وقت بعينه فلا بد أن هناك مكانا ما يمكن فيه أن تتحد الصورتان القادمتان من العينين والانطباعان القادمان من موضوع واحد من حلال الأعضاء المزدوجة للحواس الأخرى قبل أن تصل الى الروح » .

الفصل الثالث عشر

١ - يمكن الافتراض ، دون مخاطرة ، أن الفلسفة تعني عند بسكال ، أساساً ما عنته بالنسبة لديكارت ؛ أي البحث عن الحقيقة بمساعدة العقل الطبيعي ، وهذه الملاحظة ضرورية لتجاوز الاعتراض القائل بأن بسكال في رفضه للفلسفة كانت لديه فكرة مختلفة عن عمل الفلسفة ، والإخفاق في دعم الأمل في الخلود عن طريق العقل الطبيعي هو الذي يجعل رفض الفلسفة الشرط المسبق للاعتقاد في البقاء بعد الموت .

٢ - بليز بسكال - خواطر ورسائل - باريس - هاشيت - رقم ١٨٣ ، ١٩٤ ، ٢١٠ .

٣ - لدى المرء من الأسباب ما يحدو به إلى الشك في أن هذه المناقشة بأسرها هي لغو لفظي وقد استخدمها بسكال الذي كان هو ذاته على يقين من العبث لمجرد إقناع المفكرين الأحرار لعصره من خلال ما يبدو عليه الموت بالنسبة لغير المؤمن ، وإذا ما أخذنا في الاعتبار مخاوفه المعروفة جيدا يبدو من غير المحتمل أنه كان كذلك يتحدث على نحو نذيري وأن الأفكار السابقة حول الموت لم تنبع من عمق روحه الغارقة في المعاناة . وبالمثل فإن كلماته الشهيرة حول الرعب الذي يثيره « صمت الأماكن اللامتناهية » (للكون) هي بصورة جلية تعبير عن مشاعره الخاصة حيث إنه يقرر صراحة « ان صمت هذه الأماكن اللامتناهية يخيفني » .

٤ - خواطر بسكال - ١٩٤ .

٥ - خواطر بسكال - ٢١٨ .

٦ - المرجع نفسه - ٦٧ ، ونجد موقفا مماثلا عند كيركجور ، الذي كتب عقب ذلك بقرنين يقول إن كون القمر مصنوعاً من الجبن الأزرق أو من شيء آخر أمر لا أثر له على قرارات الإنسان الأخلاقية والدينية .

٧ - المرجع نفسه . ١٩٤ .

٨ - نص العبارة في الأصل هو :

«Infiniment hensible incompre … nous ne Sommes pas Capable de Connaitre Ce qu'il est ni s'ilest »

٩ - لعرض مفصل انظر : جاك شيفالييه - بسكال - باريس - بلون - 1948 Plon) - ١٩٤٨ ، للنقد انظر : دوروثي ايستورد : « احياء بسكال » - اكسفورد - كلاريندون - ١٩٣٦ .

١٠ - أ. ت. بل . . E. T. Bell « رجال الرياضيات » - بليكان - ص ٩٦ - ٤ - ١ - ومن

الواضح أن « بل » يشير الى الفقرة ٩٠٨ حيث يقول سكال : « ولكن هل من المحتمل أن الاحتمال يمنحنا اليقين ؟ » لكن بسكال يضيف قائلا : « لا شيء يمنح اليقين إلا الحقيقة ، ولا شيء يهب السلام إلا البحث عن الحقيقة »

١١ ـ وقع هذا الحدث الكبير في حياة بسكال على نحو ما كان وهو العالم حريصاً على الإشارة ، فيما بين العاشرة والنصف والثانية عشرة والنصف في ليلة ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤ وقد عثر على وصف هذه التجربة الصوفية عقب وفاة بسكال مكتوبة على قطعة من الرق حيكت في بطانة سترته ، وكانت كلمة « النار » أو بترجمة أفضل « اللهيب » مكتوبة في أعلى الرق بحروف كبيرة « رب ابراهيم واسحق ويعقوب لا رب العلماء والفلاسفة ، يقينا ، يقينا ، يقينا ، يقينا ، فرحة ، سلام رب يسوع المسيح .... نسيان العالم وكل شيء عدا الله » وينتهي الرق بالكلمات : « حضوع شامل ليسوع المسيح والكاهن الذي يتلقى اعترافي : آمين » .

الفصل الرابع عشر

١ ـ كتاب « الأخلاق » لاسبينوزا ـ ترجمة . ر. هـ. م الويز ـ نيويورك ـ دوفر ـ ١٩٥١ ـ وما لم يشر إلى عكس ذلك فإن الفقرات التالية المقتطفة من كتاب « الأخلاق » مصدرها ترجمة الويز ، ويذهب بيدني إلى القول بأنه في القضية السابعة والستين كان اسبينوزا يقصد أساسا معارضة التمجيد الرواقي للانتحار ، راجع · ديفيد بيدني ـ سيكولوجية أحلاق اسبينوزا ـ نيوهافن ـ مطبعة جامعة ييل ـ ١٩٤٠ ـ ص ٣٣٩ ـ ٣٣٨ .

٢ ـ ماكنيل ديكسون ـ « الموقف الانساني » ـ لندن ـ ادوارد ارنولد ـ ١٩٥٠ ـ ص ٣٤٤ .

٣ ـ كتاب « إصلاح العقل » لاسبينوزا ـ ترجمة الويز ص ٣ .

٤ ـ الأخلاق ـ الجزء الخامس ـ هامش القضية الواحدة والأربعين .

٥ ـ الأخلاق ـ الجزء الخامس ـ القضية التاسعة والعشرون .

٦ ـ يبدو أن هناك تماثلا بين هذا الخلود وتصور بعض العصابيين أنهم لا يموتون إطلاقا طالما أنهم موجودون كفكرة في رأس شخص آخر .

٧ ـ هـ . أ . وولفسون ـ فلسفة اسبينوزا ـ نيويورك ـ مبريديان ـ ١٩٥٨ ـ الجزء الثالث ـ ص ٣٢٢ .

٨ ـ بانتا جرويل ـ الكتاب الرابع ـ الفصل السابع والعشرون ، أتربوس Atropos واحدة من البركاي .... Parcae الثلاث أو ربات القدر الرومانيات اللاتي يقمن بقص خيط الحياة .

٩ ـ فردريك بولوك ـ « اسبينوزا : حياته وفلسفته » ـ ١٨٨٩ ـ ص ٢٧٠ .

١٠ ـ وولفسون ـ مرجع سبق ذكره ص ٢٧٤ .
١١ ـ ادجار موران ـ « الإنسان والموت في التاريخ » ـ باريس ـ كوريا ـ ١٩٥١ ـ ص ٢٢٢ .
١٢ ـ ولفسون ـ مرجع سبق ذكره ض ٣١١ .
١٣ ـ نيتشه ـ البراءة المحيطة بالآتي ـ الجزء الأول ـ شتوتجارت ـ الفريد كرونر ـ ١٩٥٦ ـ ص ٢٣٦ .

الفصل الخامس عشر

١ ـ « مبادىء الطبيعة واللطف الإلهي (١٧١٤) في : ليبنتز « المونادولوجيا وكتابات فلسفية أخرى » ـ ترجمة ر. لاتا . . . R. Latta ـ اكسفورد ـ كلاريدون برس ـ ١٨٩٨ .
٢ ـ المرجع نفسه .
٣ ـ بوسع المرء أن يعتبر ذلك استباقا لنظرية ڤيسمان . . . Weismann في الخلايا الفانية للجسم بالمعنى الدقيق والخلايا الجرثومية الخالدة « إن خلود الكائنات الوحيدة الخلية والخلايا المنتجة للكيانات العديدة الخلايا هو في اعتقادي حقيقة لا موضع للمنازعة فيها » .
أوجست ـ استمرار الحياة ـ في ـ مقالات حول الوراثة ـ الكسفورد ـ كلاريندون ١٨٨٩ ـ ١٨٩٢ ـ الجزء ٢ ص ٧٤ .
٤ ـ مبادىء الطبيعة واللطف الإلهي ـ ترجمة لاتا ـ مرجع سبق ذكره ص ٤١٤ .
٥ ـ المرجع نفسه ص ٤٢٠ .
٦ ـ « مقال عن الميتافيزيقا » ـ باريس ـ تيران ـ ١٩٢٩ ص ٨٩ .

الفصل السادس عشر

١ ـ هيوم ـ مقالات غير منشورة ـ لندن ـ لونجمانز جرين ـ ١٨٧٥ ـ ص ٤٠٤ .
٢ ـ الكسندر راديشيف . . . A. Radischev (١٧٤٩ ـ ١٨٠٢) ـ في الانسان : فناؤه وخلوده ـ ١٧٩٢ .
٣ ـ يقول دالامير في موسوعة ديدرو أنه لا معنى للخوف من الموت طالما أنه طبيعي شأن الحياة .
٤ ـ غير أنه كان في ذلك أكثر معقولية وواقعية من بعض معاصريه الذين راودهم الحلم بإمكانية البقاء اللامتناهي للحياة البشرية على الأرض ، بل وفي بعض الأحيان طرحت براهين لاهوتية لتأكيد ذلك ، وزعم جون أسجيل . . . John Asgil في كتيب ظهر في أوائل

القرن الثامن عشر في لندن أنه وفقا لعهد الحياة الأزلية الذي كشف عنه النقاب في الكتب المقدسة سينقل الإنسان إلى الحياة الأزلية دون أن يمر بالموت ، وقد تمّ احراق الكتيب علنا وحرم المؤلف من مقعده في البرلمان ، راجع كذلك تعليقات جوناثان سويفت في : جاليفر .

٥ ـ سبق جوزيف بريستلي مكتشف غاز الاوكسجين كوندورسيه في هذا الصدد ، في كتابه بعنوان « مقال حول مبادىء الحكومة » الصادر في ١٧٦٨ يقول : « ستكون الطبيعة بما في ذلك كل موادها وقوانينها تحت إمرتنا ، وسيجعل الشر وضعهم في العالم أكثر يسرا وراحة إلى حد كبير ، وربما سيطيلون بقاءهم فيه وسيزدادون سعادة بصورة يومية » .

٦ ـ هيوم ـ « عن خلود النفس » ـ ١٧٧٧ ـ المقال الأول في كتاب : « مقالات غير منشورة » راجع بصفة خاصة الصفحات ٤٠١ ـ ٤٠٦ .

٧ ـ في العصور الحديثة كذلك اعتبر ر. جي . دوكاس (في صيغة معدلة إلى حد ما) التناسخ هو الافتراض الأكثر احتمالا ، راجع : دوكاس ـ « الطبيعة والعقل والموت » ـ (لاسال ـ اوبن كورت) ـ ١٩٥١ .

٨ ـ المقال الأول في كتاب : مقالات غير منشورة .

٩ ـ هيوم ـ عن حياتي ـ لندن ـ هانت وكلارك ـ ١٨٢٦ .

الفصل السابع عشر

١ ـ نقد العقل الخالص ـ ترجمة نورمان كيمب سميث ـ لندن ـ ماكميلان ـ ١٩٥٦ ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ .

٢ ـ هيردر ـ ما يتعلق بالمعرفة والغيب ـ ٦ ـ د ـ زرشترويتر ـ بلاتر ـ ١٧٩٧ .

٣ ـ تنقيح كتاب هيردر : « أفكار حول فلسفة الجنس البشري » الماني ليتراتور زايتونج ١٧٨٥ .

٤ ـ « أحلام رائي أشباح ـ ورد في أعمال كانت الكاملة ـ ليبزج ـ انسيرفِيرلاج . . . Inselverlog ـ ١٩٢١ الجزء الأول ص ١٠٦ .

٥ ـ العقل يعمل بطبيعة مزدوجة ، كعقل نظري أو تأملي وكعقل عملي .

٦ ـ ريتشارد كرونر ـ « النظرة الكلية للعلم عند كانت » ـ توبنجن ـ ١٩١٤ ص ٢٠ .

٧ ـ نقد العقل الخالص (١٧٨٨) ترجمة لويس وايت بيك ـ مطبعة جامعة شيكاغو ـ ١٩٤٩ ـ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

٨ ـ نقد العقل الخالص ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

٩ ـ المرجع نفسه ص ٢١ .

١٠ ـ المرجع نفسه ص ٢٢ ـ

١١ ـ المرجع نفسه ص ٢٢ ، ٢٣ .

١٢ ـ المرجع نفسه ص ٢٧ .
١٣ ـ المرجع نفسه ص ٢٨ .
١٤ ـ المرجع نفسه ص ٢٩ .
١٥ ـ المرجع نفسه ص ٣٦٠ .
١٦ ـ المرجع نفسه ص ٣٧٩ .
١٧ ـ المرجع نفسه ص ٣٨٠ .
١٨ ـ المرجع نفسه .
١٩ ـ المرجع نفسه ص ٦٥٠ .
٢٠ ـ المرجع نفسه .
٢١ ـ المرجع نفسه .
٢٢ ـ المرجع نفسه .
٢٣ ـ « نقد ملكة الحكم » ترجمة ج ـ هـ ـ برنارد ـ لندن ـ ماكميلان ـ ١٩١٤ ص ٨٣ .
٢٤ ـ نقد العقل الخالص ص ٦٦٥ .
٢٥ ـ المرجع نفسه ص ٦٥١ ، ٦٥٢ .
٢٦ ـ نقد العقل العملي ص ٢٢٥ .
٢٧ ـ المرجع نفسه ص ٢٢٦ ، وقد دفع إلى هذا التعديل للموقف المتضمن في « نقد العقل الخالص » الاعتراض المحتمل القائل بأن السعادة لكونها حالة تلبي فيها كل الرغبات هي أمر يمكن أن يفكر فيه كائن حسي فحسب ولا يتفق مع فكرة أن الانسان مخلوق له عالمان .
٢٨ ـ المرجع نفسه ص ٢٥٨ .
٢٩ ـ المرجع نفسه ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .
٣٠ ـ « الدين في حدود العقل وحده » ـ ترجمة ثيودور جرين وهويت هـ . هوسون ـ لاسال أوبن كورت ـ ١٩٣٤ ـ هامش ص ١٤٩ .
٣١ ـ « محاضرات في فلسفة الدين » ـ باشراف بوليليتيز ـ الطبعة الثانية ـ ١٨٣٠ ـ ص ١٥٠ .
٣٢ ـ نشر في « برلينر مونا تشريفت » عدد يونيو ١٧٩٤ .
٣٣ ـ فيشته ـ حول أسس عقيدتنا فيما يتعلق بالنظام الإلهي .
٣٤ ـ فيتشه ـ نداء إلى الأمة ـ ١٧٩٩ ـ ورد في ـ ملاحظات حول النزعة الإلحادية عند فيتشه ـ هانز ليندااو ـ ميونيخ ـ ١٩١٢ ـ ص ١٤٩ .
٣٥ ـ فيتشه ـ مطبوعات ما بعد الوفاة ـ توبنجن ـ ١٨١٧ .
٣٦ ـ فيشته ـ « التوجه صوب حياة خالدة » ـ ١٨٠٦ .

الفصل الثامن عشر

١ ـ و . ت . ستيس « ـ فلسفة هيجل » ـ نيويورك ـ دوفر ـ ١٩٥٥ ـ ص ٥١٤ .

٢ ـ كارل لوڤيث ـ « المعنى في التاريخ » ـ شيكاغو ـ مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٤٩ ـ ص ٥٣ ـ ٥٤ .

٣ ـ « محاضرات في فلسفة التاريخ » ـ ترجمة سليبرى ـ لندن ـ ١٩٠٠ ـ ص ٧٥ وما بعدها (قارن الفكرة بالتفصيل في ترجمتنا العربية لهذا الكتاب ص ٨٤ ـ ٨٥ أصدرته دار التنوير ـ بيروت عام ١٩٨١ ـ المراجع) .

٤ ـ الكسندر كوجيف ـ « مقدمة لقراءة هيجل » ـ الطبعة الخامسة ـ باريس ـ جاليار ـ ١٩٤٧ ـ ص ٥٢٧ ـ ٥٣٨ .

٥ ـ يقول كوجيف في هذا الصدد عن هيدجر إنه التقط أطروحة الموت الهيجلية ، لكنه أهمل أطروحتي الكفاح والعمل المكملتين لها ، أما ماركس فقد أخذ على العكس من ذلك أطروحة الكفاح والعمل ، ولكنه أهمل أطروحة الموت ـ المرجع السابق مباشرة ـ هامش ص ٥٧٣ .

٦ ـ النص الألماني « Die philosophie ist also nicht ein Trost ; sie is mehr . sie versoehnt sie verklaert das Wirkliche , das unrecht scheint , zum Vernuenftigen , zeigt es uls solches auf , das in der Idee (Gott) selbst berguendet ist und wajemit die Vernunft befriedigt werden soll ».

٧ ـ النص الألماني . « Dieser Tod also , das Leiden , der Schomerzdes Todes , des ist dies element der versoehung des beistes mil sich , mit dans was er an sich ist ».

٨ ـ ادرجارمورين ـ الإنسان والموت في التاريخ ـ باريس ـ كوريا ـ ١٩٥١ ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

٩ ـ هيجل : « العقل في التاريخ » . . ... Vernuft in der Geschichte ـ المكتبة الفلسفية ـ ماينير ـ ليبزج ١٩٢٢ ـ ص ٦٦ .

١٠ ـ النص الألماني : « Eben Liebe ist diese Identitaet des Goettlichen und Menschlichen und diese verendlicung des Bewusstseins Ist bis auf ihr Extrem , den Tod , getrieben ; also hier ist Anschauung der Einhiet in itrer absoluten Stufe die hoeschste Anschauung der Liebe . Denn Liebe besteht ins Aufgeben seiner persoenlickeit , Eigentumum »

١١ ـ النص الألماني: « der Tod ist die Liebe selbsties wind darin die absolute liebe: angeschaut . Es ist die Identitaet des Goettlichen und des Mensch Lichen , dass Gott im Menschen , imm Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestumm ung Gottes ist , Durch den , Tod hat Gott die welt versoe hat und

veroe hat sich ewig mit sich selbst »

١٢ ـ كارل جروين .. L Feuerbach in seinem Beifwechsel und Nachlass ليبـزج ـ ١٨٧٤ ـ ٢٦ .

الفصل التاسع عشر

١ ـ حتى في العبارة الشهيرة التي تحدث فيها لوكان . . Lucan* عن سعادة الموت التي أخفتها الآلهة عن البشر لكي يتحملوا الحياة تبدو هذه النزعة التشاؤمية جلية .

وربما كان بليني الأكبر** هو المفكر القديم الوحيد الذي أبدى حنينا للموت ، وقد فنّد في الوقت نفسه الاعتقاد بالخلود باعتباره « حماقة مخزية » .

٢ ـ تنتمي نزعة ليوباردي وبايرون التشاؤمية الى مرحلة لاحقة ، ورغم ذلك فإن اقتناعهما بأن الألم والمعاناة يسودان في الحياة تعجز عن التغلب على خوفهما من الموت .

٣ ـ دفع إلى ذلك الموقف ما يطلق عليه القديس بولس « اشتهاء للانطلاق ومصاحبة المسيح » ونجد وصفاً بليغا للرغبة الصوفية في الموت عند القديس اغناطيوس الانطاكي فيما كان يستعد لاستشهاده الوشيك في مدرج روما حيث يقول : « فماذا نقول ! أنبقى في الخطية لكي تكثر النعمة . حاشا ! نحن الذين متنا عن الخطية كيف نعيش بعد فيها ؟ أم تجهلون أننا كل من اعتمد ليسوع المسيح اعتمدنا لموته ، فدفنا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الاب ، هكذا نسلك نحن أيضا في هذه الحياة لأنه إن كنا قد صرنا متحدين معه بشبه موته نصير أيضا بقيامه عالمين هذا ان انساننا العتيق قد صلب معه ليبطل جسد الخطية كي لا نعود نستبعد أيضا للحظة لأن الذي مات قد بدأ من الخطية »

٤ ـ غير أنه كان يستشعر كذلك نشوة فناء الذات : « الموت هو الاحتفال النشوان بالاستسلام النهائي لفناء الذات » .

٥ ـ « الى الداخل يمضي الطريق الغامض ، داخلنا وليس في أي موضع آخر يكمن الأزل Eternity ... بعالمه ، الماضي والحاضر » ـ ذرات البذور.. Bluete nstaub ـ ١٧٩٨ ـ وقد تحدث شيلنج عن « العبث تجاه الأشياء » عند نوفّاليس .

٦ ـ « ينبغي إضفاء الطابع الرومانتيكي على العالم ، هكذا يسترد المرء المعنى الأصلي ، فإضفاء الطابع الرومانتيكي لا يعدو أن يكون التعقيد الكيفي ، حيث تتحد الذات الدنيا في غمار

---

* ماركوس لوكانوس . . Marcus Lucanus شاعر روماني عاش فيما بين عام ٣٩ ـ ٦٥ ميلادية (المراجع) .

** بليثوس الاكبر (٢٣ ـ ٧٩) عالم نبات روماني مات مختنقا عندما ذهب لرؤية بريكان فيزون ترك كتاب «عن التاريخ الطبيعي» (المراجع) .

هذه العملية مع الذات (الأسمى) . . . . . ولا تزال هذه العملية مجهولة ، فمن حلال خلع معنى أسمى على ما هو مألوف وايجاد بعد غامض لما هو عادي وإضفاء بهاء المجهول على ما هو معلوم فانني أضفي الطابع الرومانتيكي عليها « ـ الشذرات » .

٧ ـ الشذرات ـ « عن العلاج ».

٨ ـ ذرات البذور ـ رقم ١٦ .

٩ ـ رالف تيمس ـ « الأدب الألماني الرومانتيكي » ـ لندن ـ ميثوين ـ ١٩٥٥ ص ١٦٨ .

١٠ ـ الشذرات ٢٦٧١ ، ٢١٩٦ .

١١ ـ اوسكار فالزيل ـ « الرومانتيكية الألمانية » ـ ترجمة ألمالاسكي ـ نيويورك ـ بوتنام ١٩٣٢ ص ٨٨ .

١٢ ـ « أليست الجبال والأمواج والسموات بضعة مني ومن نفسي كما أني بضعة منها ؟ » ذلك كان تساؤ ل بايرون. . Byron .

١٣ ـ من بين المفكرين القدامى يعد أمباد قليس Empedocles الأقرب الى أن يكون سلف القائلين بهذا الاتجاه وقد اعترف بفضله بجلاء حقا على نحو ما فعل هولدرلين ، لكن أمبادقليس كان يؤ من بتناسخ الروح .

١٤ ـ غير أنه يظل موضع شك ما إذا كان هولدرلين قد قال حقا .

« ما الحياة إلا الموت ، وما الموت إلا الحياة »

راجع : « هولدرلين ـ قصائده » ـ ترجمة مايكل هامبورجر ـ نيويورك ـ بانثيون ـ ـ ١٩٥٢ ـ ص ٢٦٠ .

١٥ ـ مترجمة عن ف . فيجل : « مشكلات الموت » ـ ميونيخ ـ راينهارك ـ ١٩٥٣ .

١٦ ـ يعتبر أنصار نظرية فرويد في غريزة الموت الحنين إلى الموت الذي عبَّر الرومانتيكيون عنه تأكيداً لهذه النظرية ، ومن ناحية أخرى يشير منتقدو هذه النظرية الى أن هدا الحنين « يثبت » النظرية فحسب لأن مؤ يديها وقعوا في المصادرة على المطلوب Petitio Principii * .... ، فما تتعين البرهنة عليه ـ أي وجود غريزة الموت ـ تم اشتراطه ثم تفسر ملاحظات معينة باعتبارها تبرهن عليه .

١٧ ـ شيلنج ـ الأعمال الكاملة ـ ١٨٥٦ ـ ١٨٦١ ـ الإضمامة الثانية ـ ص ٢٤٨ ، يلاحظ شيلنج أنه بدلا من « الموت » فإن التعبير الصحيح هو « التخلي عن الروح » ، وفي اللغة الألمانية فإن الكلمة المرادفة للنفس الأخير هي ذاتها التي تعني الروح أي... Geist ويشير شيلنج الى أن الروح التي يتحلى عنها المرء في غمار الموت هي روح الرغبة المتمحورة حول الذات وأنه

* جعل المطلوب او ما يساويه مقدمة للبرهان عليه (المراجع) .

حينما تحدث افلاطون عن الفلسفة باعتبارها تعلم كيفية الموت فإنه كان يقصد أنها تعلم كيفية التغلب على إرادة المرء المتمحورة حول الأنا ، غير أن الخلاص يتمثل لا في قمع الإرادة وإنما في الوصول إلى حالة فردوسية لإرادة بلا رغبة .

١٨ ـ يبدأ هيدجر مقدمته للميتافيزيقا (١٩٥٣) بهذا السؤال معلنا أن « طرح هذا السؤال هو التفلسف » ، ويتحدث دون ذكر شيلنج ولو لمرة واحدة عن ذلك السؤال باعتباره « السؤال الأوسع والأعمق غورا والسؤال الأول » .

١٩ ـ نحيل من يهتم بهذه النقطة إلى : كارل ياسبرز في كتابه عن « شيلنج » ـ ميونيخ ـ ١٩٥٥ .

٢٠ ـ يحدثنا نورمان مالكولم ودون أن يذكر شيلنج بأن لودفيج فيتجنشتاين « قد جرب في بعض الأوقات الشعور بالدهشة إزاء وجود أي شيء على الإطلاق ويقتبس من كتاب الرسالة المنطقية.... Tractatus » قوله « ليس الغامض هو ما عليه العالم وإنما كونه موجودا » ـ لودفيج فيتجنشتاين ـ مطبعة جامعة اكسفورد ـ ١٩٥٨ ـ ص ٧ .

الفصل العشرون

١ ـ أرثر شوبنهاور ، العالم كإرادة وتمثل ، ترجمة . ت. ب . هالدين ، ج كيمب ـ لندن ـ بوثلدج وكيجان بول ـ ١٨٨٣ ـ الطبعة التاسعة ، المجلد الأول ، ص ٤١٩ .

٢ ـ نفسه ، المجلد الثالث ـ الفصل ١٦ بعنوان « في الموت وعلاقته بقابلية طبيعتنا الحقة للفناء » ص ٢٤٩ .

٣ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٦٤ .

٤ ـ في الترجمة الانجليزية للعنوان الألماني الأصلي وهو... Die welt als wille und Vorstellung جاءت ترجمة الكلمة الأخيرة الى كلمة... Idea الانجليزية أي فكرة أو « مثال » بالعربية شيئا مضللا جانبه التوفيق خاصة أن المثل الافلاطونية تحتل مكانة هامة في مذهب شوبنهاور، ولربما كان من المناسب بصورة أكبر ترجمة كلمة... Vorstellung بكلمة ... representation أو... Presentation حيث تعني الأولى تمثلاً والأخرى طرحا أو تقديما .

٥ ـ العالم كارداة وتمثل ـ الجزء الأول ـ الفصلان الأول والثاني .

٦ ـ المرجع نفسه ، ص ١٦٤ .

٧ ـ المرجع نفسه ، الجزء الثاني ـ ص ١٦٥ ـ ١٧٥ .

٨ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ١٧٠ ـ ١٧٢ .

٩ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ، ص ٤٩١ .

١٠ ـ يتحدث شوبنهاور عن « الأنانية النظرية » لأنه ينظر إلى موقف الأنا وحدية وفقا لميتافيزيقاه التطوعية كموقف يفترض الفرد في إطاره أن « جسده هو الفرد الوحيد الحقيقي في العالم أي ظاهرة الإرادة الوحيدة والموضوع الوحيد للذات وعلى هذا الأساس ينظر الى كافة الظواهر خارج ارادته باعتبارها سرابا وتماما كما في الإشارة العملية فإن الشيء ذاته يتم من قبل الأنانية العملية » (الجزء الأول ص ١٣٥) .

١١ ـ المرجع نفسه الجزء الأول ـ ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

١٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ١٢٩ ـ ١٣٠

١٣ ـ « وهو ما يعني أن الإرادة تصير موضوعاً أي فكرة » (المرجع نفسه ـ الجزء الاول ـ ص ٢١٩).

١٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ١٦٨ .

١٥ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ١٦٩ .

١٦ ـ المرجع نفسه ـ ص ١٧١ .

١٧ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ١٩٠ ـ ١٩١ .

١٨ ـ المرجع نفسه ، ص ١٩٦ .

١٩ ـ المرجع نفسه ، الجزء الأول ـ ص ١٩٧ غير أن المعرفة ، عادة ، تظل تابعة للإدارة ،حيث إنها حقا « انبثقت من أجل هذه التبعية ونمت للإرادة ، إن صحّ التعبير ، على نحو ما ينمو الرأى للجسد » (نفسه ص ٢٣٠).

٢٠ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ، ص ١٩٩ .

٢١ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

٢٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

٢٣ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ٤٠٠ .

٢٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ٤١١ .

٢٥ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ١٧٩ .

٢٦ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ١٨٣ .

٢٧ ـ يعني اصطلاح « عالم موضوعي » بالنسبة لشوبنهاور لا عالما خارجا عن الذات ومستقلا عنها وإنما « عالم الموضوعات » الذي يوجد فحسب بالنسبة لذات ما .

٢٨ ـ العالم كإرادة وتمثل ـ الجزء الأول ـ ص ٤١٤ .

٢٩ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٤٠١ ـ ٤٠٣ .

٣٠ ـ المرجع نفسه .
٣١ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٢٥٢ .
٣٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٣٦٥ .
٣٣ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٥٦ ، يطلق شوبنهاور على الإغماء « الأخ التوأم للموت » .
٣٤ ـ تلك حجة متهافتة ، ففيما يتعلق بما إذا كنا نفكر فزعين في الوقت الذي سبق مجيئنا إلى العالم فمن المحقق أننا لا نفكر على هذا النحو أما فكرة أن يلحقنا العدم فهي ترهب أفئدة الكثيرين .
٣٥ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٣٦٥ .
٣٦ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٥١ .
٣٧ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ٢٤٩ .-
٣٨ ـ إن ما يجعل موقف شوبنهاور عسيراً حقاً هو أنه بما أن الإرادة غير قابلة للفناء فانه مما لا يمكن فهمه أن يوجد الخوف من الهلاك على الاطلاق لدى الحيوان الذي يقول شوبنهاور إنه يعي نفسه باعتباره لا نهاية له .
٣٩ ـ العالم كارادة وتمثل ـ الجزء الأول ـ ص ٣٦٢ .
٤٠ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٥١٥ .
٤١ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ص ٣٥٦ .
٤٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٣٦٣ ، وكذلك قوله : « بوسعنا القول بأنه ما من أحد لديه حقا الاقتناع القوي بيقينية موته ».
٤٣ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥ .
٤٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٥٩ .
٤٥ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ في هذا الطرح يترك شوبنهاور بالفعل الرؤية التجريبية ويأخذ بالرؤية الميتافيزيقية ، يقول : « هكذا فإن افلاطون يعزو الوجود الحق الى المُثل فحسب أي إلى الأنواع » ولكن هل يستطيع المرء أن يتعرفها ؟ ومن المحقق أن شوبنهاور كان يدرك أنه ما لم يقم بذلك فانه لا يستطيع ان يؤكد عدم قابلية الأنواع للفناء .
٤٦ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٦٧ .
٤٧ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٦ ـ ٢٨١ .

٤٨ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ٢٦٠ .
٤٩ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ٣٥٣ .
٥٠ ـ ويخدم المبدأ ذاته شوبنهاور في قهر الرؤية المحزنة للعالم التي يقدمها العلم لنا .
٥١ ـ العالم كإرادة وامتثال ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٨٧ .
٥٢ ـ نقد العقل الخالص ـ ص ٧٤ ، ٧٧ .
٥٣ ـ العالم كارادة وتمثل ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٩٠ .
٥٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٨٨ .
٥٥ ـ كتب دوسين الذي ربما كان أكثر تلاميذ شوبنهاور تحمساً يقول : «إن التناقض في الوصف* المتضمن في هذا التعبير يحدثنا بأننا نعالج هنا حقيقة ميتافيزيقية تقع بما هي كذلك فيما وراء قدرتنا على الفهم » راجع بول روسين ـ تاريخ الفلسفة ـ ليبزج ـ ١٩١٧ ـ المجلد الثاني الجزء الثالث ـ ص ٥٤٩ .
٥٦ ـ إذا كانت الحياة على نحو ما هي تثير الرضا فإن من يؤكدها بكل السبل قد يطر إليها بثقة باعتبارها بلا نهاية وينفض عنه الخوف من الموت بحسبانه وهماً يصير لديه رهبة حمقاء من انه قد يسلب الحاضر يوماً ويطل على زمان لا حاضر فيه . . . (العالم كارادة وتمثل ـ الجزء الأول ص ٣٦١) .
٥٧ ـ .. parega und para Lipomena ـ الطبعة الثانية ـ المجلد الثاني ـ برلين ـ أ . و . هاين ـ ١٨٦٢ ـ الفصل العاشر ـ ص ٢٨٤ ـ ٣٠٢ .
٥٨ ـ « ان التمييز القاطع بين الارادة والمعرفة بالاضافة إلى أولوية الأولى وهما ما يشكلان السمة الأساسية لفلسفتين هما المفتاح الوحيد لحل التناقض الذي يطرح نفسه بالعديد من السبل وينشأ من جديد أبداً في كل وعي حتى في أكثر ضروب الوعي فجاجة والقائل بأن الموت هو نهايتنا واننا مع ذلك ينبغي أن نكون خالدين وغير قابلين للافناء ومن هنا يأتي « شعورنا بالخلود » . sentimus' experimurque nos aet ernos esse عند اسبينوزا ، وقد أخطأ الفلاسفة جميعاً في هذا ، فقد وضعوا العنصر الميتافيزيقي وغير القابل للافناء والخالد عند الإنسان في الذهن على حين انه يكمن حصرا في الإرادة التي تختلف كلية عن الذهن وتتسم وحدها بالأصالة ، أما الذهن على نحو ما أوضحنا تماماً في الكتاب الثاني فهو ظاهرة ثانوية ويتحدد بالمخ ، وبالتالي يبدأ منه وينتهي معه ، أما الإرادة فهي وحدها التي تحدد ، انها جوهر كافة الظواهر وبالتالي فهي متحررة من الأشكال الخاصة بالظواهر التي ينتمي اليها الزمن والتي هي بالتالي قابلة للافناء ووفقاً لهذا فإنه من المؤكد أنه مع الموت يضيع الوعي ولكن لا يضيع ذلك الذي أبدع الوعي واستدامه ، تنقضي الحياة ولكن لا ينقضي كذلك

* التناقض في الوصف Contradiction in adjecto هو تناقض بين الأسم والصفة المحددة مثل « مربع مستدير » (المراجع) .

مبدأ الحياة الذي يتخذ منها مجتلاه ، ومن هنا فان شعوراً يقينياً يحدّث الجميع بأن هناك شيئا في أعماقهم غير قابل للفناء والاهلاك على الإطلاق » (العالم كارادة وتمثل الجزء الثالث ص ٢٩١)

٥٩ ـ المرجع نفسه ـ ص ٢٨٥ « من مقدمتي القائلة بأن العالم هو طرحي يتأتي في المقام الأول . انني موجود أولاً ثم العالم بعدي ، ان هذا القول ينبغي أن يتذكر باعتباره ترياقاً ضد الخلط بين الموت والعدم.... Parerga und Puralıpomena ـ المجلد الثاني ـ الفصل العاشر Zur Lehre.. « الخ) .

٦٠ ـ المرجع نفسه ـ المجلد الثاني ـ الفصل العاشر .

٦١ ـ العالم كارادة وتمثل ـ الجزء الأول ـ ص ٣٦٦ ، وكذلك قوله : « اذا كان الإنسان يخاف الموت باعتباره عدمه فإن ذلك يبدو تماماً وكأنه يعتقد ان الشمس تصرخ عند المغيب : « الويل لي فاني أغرب نحو ليل أبدي»ص ٣٦٢ .

٦٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٥١٥ .

٦٣ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ٤٢٨ .

٦٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ص ٤٥١ ـ ٤٨٥ .

٦٥ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠ .

٦٦ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ٢٢٩ .

٦٧ ـ والذي هو بداية أحد العناصر الرئيسية لابتهاجنا بما هو جميل« المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٤٦٩ .

٦٨ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٥٢٧ .

٦٩ ـ المرجع نفسه ـ ٥٠٦ .

٧٠ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ٤٩٣ .

٧١ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٤٥٤ .

٧٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ٣٦٩ .

٧٣ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٥٢٠ · « إن الضرورة هي مملكة الطبيعة ، والحرية هي مملكة اللطف الإلهي » ص ٢٥٣ .

٧٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ٥٢٢ .

٧٥ ـ « ان السلام والهدوء المرتسمين على ملامح معظم الموتى يستمدان أصلهما ، فيما يبدو ، من هذا ، فموت كل رجل طيب هو ، عادة ، هادىء ويسير ، أما الموت طوعاً وبغبطة ، الموت في ابتهاج فهو امتياز المستسلم ، امتياز ذلك الذي يستسلم وينكر إرادة الحياة ، فهو وحده الذي يريد أن يموت حقاً وليس ظاهرياً فحسب وبالتالي فإنه لا يحتاج ولا يرغب في استمرارية شخصه ، وهو يتخلى مختاراً عن الوجود الذي نعرفه «وما يحصل عليه لقاء ذلك هو في أعيننا لا شيء لأن وجودنا بالقياس إلى هذا لا شيء ، والديانة البودية تدعوه بالنيرفانا

أي الانطفاء (الجزء الثالث ـ ص ٣٠٨) . « إن الموت هو الفرصة العظيمة لئلا أكون أنا » وذلك بالنسبة لمن يستخدم هذه الكلمة وخلال الحياة تكون إرادة الإنسان دون حرية ويقع عمله بالضرورة على أساس شخصيته غير القابلة للتغيير في سلسلة الدوافع . . والموت يفصم هذه العرا ، فتصبح الإرادة حرة ، فالحرية تكمن في الوجود ...Esse وليس في العمل....Operari (الجزء الثالث ـ ص ٣٠٧) .

٧٦ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ .

٧٧ ـ المرجع نفسه الجزء الثالث ـ ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤ .

٧٨ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٣٠٢ .

٧٩ ـ ....Neue Paralipomena ص ٦٣٦ .

٨٠ ـ العالم كارادة وتمثل ـ الجزء الثالث ـ ص ٣٠٦ .

٨١ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٢٧٠ .

٨٢ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٦٠ .

٨٣ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ٢٨٦ .

٨٤ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٤٦١ .

٨٥ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٤٦٣ ـ سبق شوبنهاور وجهة نظر فرويد القائلة بأن الحياة تنافس بين قوتين متعارضتين وذلك في قوله : «ان ما يخلع على حياتنا طابعها البديع والمحير هو الآتي : ان السعادة الوهمية في وجود خيالي ، أشبه بالحلم . . . وهدف القدر الذي يتجه بوضوح ، فيما يبدو ، نحو تدمير سعادتنا (الجزء الثالث ـ ص ٤٦٦) .

٨٦ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٤٦٣ .

٨٧ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٥٣٢ .

٨٨ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٤٧٠ ـ ٤٧٣ .

٨٩ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الأول ـ ص ٥٢٨ .

٩٠ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٦٤ .

الفصل الحادي والعشرون

١ ـ غالباً ما يقع بعض الخلط بشأن كتابات فويرباخ عن الموت والخلود خاصة فيما يتعلق بعمله الموسوم « أفكار عن الموت والخلود» وليس هناك بالمعنى الصحيح مثل هذا العمل على الإطلاق فهو لا يعدو ان يكون عنوان المجلد الثالث من الأعمال الكاملة المنشورة في ١٨٤٧ والتي تضم . أ ـ تأملات في الموت ، المؤلف في ١٨٣٠ والصادر دون اسم المؤلف ب

مشكلة الخلود من منظور الانثروبولوجيا ـ ١٨٤٦ حاشية حول : « تأملاتي في الموت والخلود » وأخيراً هناك في المجلد العاشر الذي يحمل العنوان · « الله والحرية والخلود» حاشية أخرى تحمل عنوان · « حول مشكلة الخلود من منظور الانثروبولوجيا» .

٢ ـ الأعمال الكاملة ـ عشرة أجزاء ـ ليبزج ـ ١٨٤٧ ـ ١٨٦٦ ـ الجزء الخامس والثالث ص ١٥ ـ ١٧ .

٣ ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ١٨ .

٤ ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ١٩ .

٥ ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٦٣ .

٦ ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٠ ـ ٢١

٧ ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٦ ـ ٢٨ .

٨ ـ المصدر نفسه ـ الجزء الثالث ـ ص ٥٧ ـ ٥٨ ، ٦١ .

٩ ـ نظرية المرض الروحي (المصدر نفسه ص ٦٢) ، قد يكون من المناسب أن نورد هنا تطور الجدال حول علاقة الجسم ـ الذهن على نحو ما طرحه فويرباخ بعد ذلك بستة وثلاثين عاما في مؤلفه « الله والحرية والخلود» (المجلد العاشر من كتاباته الكاملة الصادر في ١٨٦٦) وذلك في فصل عقده بعنوان « حول سلطان النفس على الجسم» ، فبعد أن ناقش تأثيرات الجسم على العقل كتب يقول « هناك حقائق عديدة تبرهن على أن قرارات الارادة والأفكار والتصورات والانفعالات مثل الفرح ، والأمل ، والحب ، والخوف والغضب ، والضيق ، والفزع ، والحزن يمكن بل وهي تقرر حالتنا العضوية الطيبة أو السيئة ، صحتنا أو مرضنا ، حياتنا أو موتنا ، وهذه الوقائع صحيحة ولكن ماذا عن الاستنتاجات التي يتوصل الروحانيون إليها انطلاقا منها ؟ وماذا عن المقدمات التي يعدونها امورا مسلما بها ؟ الا نفترض مسبقاً أن النفس تريد وتفكر وتتأمل لذاتها بدون الجسم ؟ . . . . ولكن أليست النفس في غمار ممارستها للسلطة على الجسم إن لم نقل على الأقل في الجسم أو إذا كان المرء يكره« في » تلك باعتبارها تثير الكثير عن العلاقة المكانية ـ أليست متحده ومرتبطة بصورة حميمة بالجسم وبالتالي تصبح على هذا النحو نفسا متجسدة بالفعل ؟ فكيف يمكن إذن أن تحل تلك العروة وأن تعزل النفس . . . وأن يرى كفعل على الجسم ما هو فحسب فعل بالجسم وعبره ؟ . . . . وكيف يمكن على الإطلاق مزاوجة تأثيرات كالحب والغضب والضيق والخوف والفزع مع نفس غير مادية وغير جسمية وغير حسية ؟ من المحقق أن هناك فارقاً يعتد به بين أن أصبح مريضا بسبب نفسي أو بسبب عضوي وبين أن يكون ذلك من حشية التلوث أو من التلوث الفعلي وبين أن أفقد الوعي بسبب ضغط خارجي على مخي أو يغمى على بسبب أنباء أو مشهد يسبب لي صدمه ، ولكن التمثيل نفسه ممكن فحسب على أساس وجود مخ وهذا يتلاءم تماماً مع حقيقة أن انفعالاً ما باعتباره حركة للمخ يؤدي إلى تأثير مطابق كذلك على سائر الجسم (نفسه ـ الجزء العاشر ـ ص ١٧٧ ـ ١٧٨).

١٠ ـ المرجع نفسه ـ الجزء العاشر ـ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

١١ ـ المرجع نفسه ـ الجزء العاشر ـ ص ٦٥ ، ٦٨ ـ ٦٩ .

١٢ ـ المرجع نفسه ـ المحلد العاشر ـ ص ٨٤ ـ ٨٥ .

١٣ ـ المرجع نفسه ـ المحلد العاشر ـ ص ٨٧ .

١٤ ـ المرجع نفسه ـ المجلد العاشر ، ص ٨٨

١٥ ـ المرجع نفسه ـ المجلد العاشر ، ص ٩٠ .

١٦ ـ في الثانية والعشرين وبعد عامين من الدراسة تحت إشراف هيجل كتب فويرباخ [illegible] « يتملكني الآن الحافز إلى القاء نفسي نحو النقيض ذاته » ـ كارل جرون ـ [illegible] لودفيج فويرباخ ـ مجلدان ـ ليبزج ـ ١٨٧٤ ـ الجزء الأول ص ١٦

١٧ ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ ص ٣٨٥ .

١٨ ـ المرجع نفسه ـ الجزء الثاني ـ ص ٣٨٦ ، عبر أن « تملك ناصية فكرة الخلود ليس [illegible] على ضرورة ووجود الخلود ، إنه برهان قائم فحسب بالنسبة لأولئك الذين يجعلون حياتهم معيارا لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون ، وله قيمة فحسب لأولئك الذين يستمدون [illegible] من الفكر ومن كلمة ، ومن روح » جوهر المسيحية ـ ترجمة موريس إيفانز ـ لندن ـ ط ـ ٢ ـ ١٨٧٧ ص ٢٤١ .

١٩ ـ جوهر المسيحية ـ ص ٢٤٧ .

٢٠ ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ ص ٧١

٢١ ـ المرجع نفسه ـ المجلد الثالث ـ ص ٣٧

٢٢ ـ المرجع نفسه ـ المحلد الثالث ـ ص ٧٠

٢٣ ـ المرجع نفسه ـ المجلد الثالث ـ ص ٩١ ـ ١٠٨

٢٤ ـ كتب فويرباخ يقول عن هذه القصيدة وعن غيرها من القصائد وأشعار الحكمة ١٨٣٠ ـ satyrisch — theolgische distichen وكذلك humoristisch philosophisc
إنه يعارض في كل منها حقيقة الحياة بحقيقة الفلسفة والتأمل والدين وانه قد عبر (١٨٣٤ فيها كشاعر عما صاغه بعد سنوات طويلة كفيلسوف ومفكر (المحلد الثالث ـ ص ٣٩٠ ـ ٣٩١) .

٢٥ ـ لا تغدو الحياة حياة إلا لأنه ليست هناك أخرى

٢٦ ـ النص الألماني :

Ich bin untheilbarer Nature,
Ein Sein' ein Ich ' ein Ganzes nur ,
Von meinem Sein nicht lassen thu,
Kann Nichts davon' Kann Nichts dazu
Den Menschen Kannst Du nicht tranchiren

Zu denen treibts mich hinzutahren'
Die noch nicht sind und noch nicht waren: .
In Euch Ihr Lieben Kindelein'
Die Ihr statt unser tretet ein'
Und atmet Eure Lebensluft

Ad Libitum nicht excerpieren.
Der Tod ist nicht ein Leerer Spass,
Natur spielt Keinen Eulenspiegel'
Sie fuehrt wahrhaften Tod im Siegel.
Es zehrt sich selber auf das Sein'
Und schliesset in das Nichts sich ein.
Die alte Fabel Lehret zwar·
Ich Kaeme zu der Engelschaar;
Doch das ist Wahn der Theologen'
Die uns von jeher angelogen.
Mein Lediges Derselbesein'
Das modert in dem Totenschrein;
Es endet die Identitas....
Doch Ich' Ich steh' nicht wider auf'
Ich muss im Nichts zu grunde gehen'
Soll neues Ich aus mir entstehen?
Der andern Menschheit bess' res Ich'
Vor dem mein Ich ins Nichts entwich'
Das its das wahre Himmelreich'
In das ich nach dem Tode Steig.

Aus unserer Kalten Totengruft.
Gleichwie im Fleische der Citronen
Der Saeure herber Saft tut wohnen;
So sitzet wie in seinem pack
Der Tod in Deinem Knochemark.

Der Tod enthuellt den Grund der Welt'
Der Tod nur die Natur erhellt.
Das Sein wird erst in Tode Klar'
Drum ist das Sein im Tode gar.
...Ich rath es darum ernstlich Dir'
Wenn es Dir gleich nicht macht plaisir;
Fall betend nieder vor dem Tod.
Allmaechtig ist die Todesnoth.
Erst Lass vom Tode Dich erschuettern.
Von seinem Schrecken Dich durchqittern;
Dann Kommt Von Selbst in dein Gedaerme
Des Lebensfriedens linde Waerme.
Erst beitz'im Tod von Selbst Dich rein;
versoehnung Kommt schon hintendrein.

٢٧ ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث ـ ص ٧٩ ـ ٨٠

٢٨ ـ المرجع نفسه ـ المجلد العاشر ـ ص ٢٣٥ .

٢٩ ـ النص الألماني Fuerchte Dich nicht von dem todiDu Verbleibst ja stets in der Heimat' auf dem vertrautem Grund' welcher Dich lieberd empfaengt Satyrisch — theologische Distichen.

الجزء الثالث ، ص ١٣٠

٣٠ ـ المرجع نفسه « تذكار الموت العقلاني الوحيد»

الفصل الثاني والعشرون

١ ـ كان لجاكوب بيركهارد تأثير يعتد به على نيتشه ، غير أن اسمه لم يدرج ضمن الثمانية الذين أورد نيتشه أسماءهم بصفة خاصة باعتبارهم العقول التي أرشدته حيث كتب يقول في المجلد الثالث من «أمور انسانية، انسانية، الى أقصى حد» «هناك ثمانية أزواج (من الأسماء) لم تحجب نفسها عني حينما قمت بتضحياتي : ابيقور ومونتاني ، جوته واسبينوزا ، أفلاطون وروسو ، بسكال وشوبنهاور ، ومع هؤلاء يتعين أن أتفق من جديد . . . ومن خلالهم أرغب في أن يبرهن على أني مخطىء أو مصيب وأيا كان ما أقوله أو استنتجه أو أفكر فيه لنفسي وللآخرين فان عيني معلقتان بهؤلاء الثمانية » .

٢ ـ أعمال نيتشه ـ موساريون أوساجابي ـ ميونيخ ـ ١٩٢٢ ـ المجلد الخامس ـ الفصل الثالث ص ١٣٨ ، ويختلف هذا للغاية عن مقاصد ديرر Durer ، فالفارس هو الجندي المسيحي الذي يواجه عالما معاديا « تعوقه ولكن دون أن تثبطه لدغات الموت والرفاهية والمرض والفقر » وذلك في غمار حجه إلى الرب (اروين بانوفسكي) ـ حياة وفن البريخت ديرر ـ برنستون ـ مطبعة جامعة برنستون ـ ١٩٥٥ ـ ص ١٥٢ .

٣ ـ العالم كارادة وتمثل ـ المجلد الخامس ـ من الكتاب الثاني ـ الفصل ١٧ « حول حاجة الإنسان إلى الميتافيزيقا » هنا تعرف الميتافيزيقا باعتبارها : « كل المعرفة التي تدعى تجاوز امكانية التجربة » (ص ٣٦٤) ويميز شوبنهاور بين نوعين : الدين الذي يمكن أن يمتلك ناصية الحقيقة غير المباشرة فحسب ، والفلسفة التي هي (ميتافيزيقيا حقة على الصعيد الموضوعي) (ص ٣٦٨) والفارق بينهما « قد يعبر عنه بإيجاز بكلمات . الاقتناع العقلي والإيمان » (ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦) .

٤ ـ العلم المرح Froehliche Wissenschft ص ٣٥٧

٥ ـ المرجع نفسه ـ ص ١٢٥

٦ ـ من المهم أن ندرك أن نيتشه يعتبر توحيد شوبنهاور بين الإرادة والدافع والغريزة والرغبة توحيداً خاطئاً تماما فالإرادة هي على وجه الدقة « ما يتعامل مع الرغبة باعتباره سيدا » كما أن نيتشه لا يعتبر الإرادة كلية خاصة ، فالإرادة القوية هي فحسب « وضوح الاتجاه » الذي يفرضه دافع سائد ـ راجع :

إرادة القوة ـ الأقوال المأثورة ٨٤ ، ٩٥ ، ٤٦ .

٧ ـ خطاب الى مالفيدا ميزنبرج في ١٤ يناير ١٨٨٠

٨ ـ « هودا الرجل » (فيما يتعلق بمقطوعة لواندرياس سالومي « أنشودة للحياة » التي أعد نيتشه موسيقاها

٩ ـ أعمال نيتشه ـ ٩ ـ ص ٣٥٢ .

١٠ ـ مترجمة عن كارل لوفيت Nietzche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen .

شتوتجارت ـ كولهامر ـ ١٩٥٦ ـ ص ٢٣١ .

١١ ـ رسالة الى أوفربيك في ٢١ مايو ١٨٨٤ .

١٢ ـ الأعمال ـ ١٤ ـ ص ٣٢٩ .

١٣ ـ المرجع نفسه ـ ١٤ ـ ٣٢٦ .

١٤ ـ المرجع نفسه ـ ١٩ ـ ص ٢٢٨ .

١٥ ـ النص الألماني : «' Die lehre vom Uebermenschen ist die vorausse - tzung juer die lehre von der ewigen Wiederkelr , weil nur der Mensch , der sich selbst ueberwunden hat , auch die ewige wiedorkehr alles seienden wollen kann , und die Entwuerfe zum willen sur Macht setzen ihrerseits die lehre des zarathustra vouraus »

راجع · لوفيت مرجع سبق ذكره ـ ص ٢٩

١٦ ـ نجد عند يوديموس... Eudemus وهو أحد تلامذة أرسطو على نحو ما اقتبسه كورنفورد في كتابه « الفكر الديني الاغريقي » (بوسطن ـ بيكون برس ـ ١٩٥٠) ص ٦٩ طرحاً دقيقاً لنظرية العود الأبدي حيث يقول . « لو أن المرء صدق ما يقول به أتباع فيثاغورس الذين يؤمنون بتواتر سلسلة الأحداث ذاتها على وجه الدقة فسوف تجلس هناك ولسوف أمسك بهذه العصا وأحدثك بقصتي وسيكون كل شيء على نحو ما كان » . ويقول فرجيل « لسوف تنشب حروب أخرى كذلك وسيرسل أخيل عظيم مرة أخرى إلى طروادة » .

١٧ ـ هناك كذلك فقرة هامة عند شوبنهاور (العالم كارادة وتمثل ـ المجلد الثالث ـ ص ٢٦٧) « إن الرمز الحق للطبيعة في كل زمان ومكان هو الدائرة لانها أنموذج أو نمط التواتر ، تلك في الحقيقة هي أكثر الصور في الطبيعة شمولا حيث تضم كل شيء من مسارات النجوم حتى الموت ونشوء الكيانات المنظمة وبها وحدها وفي غمار تبع لا يتوقف عن الجريان من الزمان ومضامينه يصبح وجودا دائما أي الطبيعة أمرا ممكنا . » .

١٨ ـ راجع كذلك ـ « هكذا تكلم زرادشت » ـ شتوتجارت ـ الفريد كرونر ـ ١٩٥٦ ـ ص ٢٤١ ، ٢٤٤ .

١٩ ـ لو أندرياس ـ سالومي ـ ترات نيتشه ـ الطبعة الثالثة ـ فيا ـ ١٩٢٤ ـ ص ٢٢٢ .
٢٠ ـ الاعمال ـ ١٦ ـ ص ٢٥٣
٢١ ـ لوفيث ـ مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٦

الفصل الثالث والعشرون

١ ـ هنري برجسون ـ التطور الخالق ـ ترجمة أ . ميتشل ـ نيويورك ـ هولت ـ ١٩١١ ـ ص ٢٧١ .
٢ ـ هنري برجسون « منبعا الأخلاق والدين » ـ ترجمة د أشلي أودره وكلاوريسلي بريرتون نيويورك ـ هنري هولت ـ ١٩٣٥ ـ ٢٤٦ .
٣ ـ برجسون ـ « الزمان والإرادة الحرة » ـ نيويورك ـ ماكميلان ـ ١٩١٣ ـ ص ٧٣ .
٤ ـ لودفيج كلاجيز ـ « العقل كباعث جديد للروح » .
ميونيخ ـ أ . بارث ـ ١٩٣٢ ، ص ١٣٥٨ .
٥ ـ كلاجيز ، مرجع سبق ذكره ـ الطبعة الثانية ، ١٩٣٩ ، ٥ ـ١ ص ٤٤٨ .
٦ ـ « ميتافيزيقا الموت » ، في مجلة اللوجوس.. Logos ـ توبنجن ـ ١٩١٠ .

الفصل الرابع والعشرون

١ ـ ماكس شلر « الموت والبقاء » في : مخطوطات من التراث ـ برن ـ فرانكه ـ ١٩٣٣ ـ ٥ ـ ١ ص ٣٩٧ ـ ٤١٣
٢ ـ يمكن اعتبار آراء هيردر (راجع صور الفصل السابع عشر من هذا الكتاب) منتمية إلى هذه النوعية .
٣ ـ شلر ـ مرجع سبق ذكره ، ص ٣٩٧ .
٤ ـ المرجع نفسه ص ٤٠١ ، غير أن شيلر يعتبر النقد الذي يوجهه أنصار كانت والقائل بأن الظواهر الروحانية لايمكن أن تقدم لنا أى إشارة إلى الواقع القابع خلفها حيث إن اندماج الظواهر في سياق القوانين الطبيعية هو على وجه الدقة الذي يعد معيارا لحقيقتها الموضوعية ، يعتبر هذا النقد غير صحيح ، ص ٤٠٢ .
٥ ـ على الرغم من أن شلر يؤمن بـ «عالم للروح الخالدة » ويعتقد أن وجوده « يمكن أن تنكره

فحسب نزعة وضعية وبيولوجية تتجاهل أبسط الأشياء » (نفسه - ص ٣٩) فان هذه النظرية لا تأثير لها على بقاء الشخص الروحي : فبمقدور المرء أن يتقبله وينكر رغم ذلك البقاء الشخصي .

٦ - ان ما يعنيه شيلر بالحد. Limit يمكن أن يكون تقييداً زمانياً ومكانياً كذلك أو حداً للمحتويات الكيفية لحالات الجسم(... Leibzustaende)

٧ - Wie sich waehrend des lebens ihre Alefe , hinausschwangen uber die liebesxzustaende , so nun sie sick selbst hinausschwinge uber ihres leibes zerfall '

٨ - ' Es ist eine wesensansicht dass zu einer person ein lebgehoert ,

٩ - يشير شلر تأييداً لوجهة نظره إلى أن آراء جوته « (وكانت.. Kant) تقوم كذلك على هذه « الظواهر الروحية المفرطة » ، وقد قال جوته لا يكارمان.... Echerman إن « الاقتناع ببقائنا ينبعث بالنسبة لي من مفهوم النشاط فإذا كنت نشيطاً حتى النفس الأخير فإن الطبيعة بدورها ملزمة بأن تخلع على صورة أخرى للوجود إذا لم تعد الصورة الراهنة قادرة على استيعاب روحي » ، ويضيف جوته أنه لن يرغب في التخلص من سعادة الإيمان بوجود مستقبلي .

١٠ - يذهب شلر إلى أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الشخص من ماهيته ولا بد من أفعالها وقوانينها ، لا قبل الموت ولا بعده ، فمثل هذه المحاولات ستكون خطأ مثلها مثل البرهان الانطولوجي .

١١ - صاغ شيلر هذه الآراء في مرحلته الوسيطة (الممتدة من ١٩١٢ الى ١٩٢٢) حينما كان يتخذ موقفاً شخصانياً وحدانياً وكان مقتنعا بالمسيحية وقد حرمنا موته على غير انتظار مما كان يمكن أن يكون مساهمة متميزة في مشكلة الموت من منظور الموقف الجديد الذي تبناه بعد أن أدت به أزمة داخلية الى التخلي عن موقفه التألهي والمسيحي .

الفصل الخامس والعشرون

١ - ارنست هوكينج - رأى وايتهيد عن العقل والطبيعة - في كتاب : بول أ. شيلب (محرر) - « فلسفة الفريد نورث وايتهيد » - نيويورك - تودور - ١٩٥١ - ص ٣٨٣ .

٢ - « الخلود » - في كتاب شيلب ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٨٢ - ٧٠٠ .

٣ - المرجع نفسه ، ص ٦٨٣ .

٤ - المرجع نفسه ، ص ٦٨٤ .

٥ ـ المرجع نفسه ، يلاحظ وايتهيد بصفة خاصة أن هذا الطرح هو مناقضة مباشرة لافلاطـون وللتراث اللاهوتي المستمد منه .
٦ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٨٥ .
٧ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٨٦ .
٨ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٨٧ .
٩ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٨٧ ، ٦٨٨ .
١٠ ـ المرجع نفسه ، ٦٨٨ .
١١ ـ المرجع نفسه ، ٦٨٩ .
١٢ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٩٣ .
١٣ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٩٥ .
١٤ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٩٩ .
١٥ ـ جوليوس سيلاى بايكسلـر « فلسفـة وايتهيد الـدينية » في : شليب ـ م . س ـ ز ، ص ٥١٠ .

الفصل السادس والعشرون

١ ـ وهكذا فإن « بسكال » على الرغم من إصراره على أن الإنسان لا يمكن التدني به إلى مستوى الموضوع المعرفي أو أن يكون شيئاً ، فانه يعُد رائداً من رواد الانثروبولوجيا الفلسفية وليس من رواد الوجودية .

٢ ـ إن الفارق بين الانسان بعامة والإنسان باعتباره الشحص العيني الذي يعي تناهيه والفارق بين الموقف الاحصائي والموقف الوجودي تطرحه بصورة جميلة حكاية تروي عن مريض سأل الجراح قبل إجراء عملية جراحية له عما إذا كانت العملية الجراحية خطيرة للغاية وما هي فرص بقائه على قيد الحياة ، فردّ الطبيب قائلا · إن العملية الجـراحية حطـيرة وأن خمسين بالمائة من الحالات قد ماتت على وجه التقريب ، فتساءل المريض قائلا : « وهل مات الخمسون في المائة بالفعل ؟ » فبالنسبة للنظرة العلمية هناك حالات فحسب والموت لا هوية له ، أما بالنسبة للمريض فلا أهمية لشيء إلا لوجوده الخاص الذي يتهدده الموت .

٣ ـ تلك موضوعات مألوفة ، وهنا يخطر على بال المرء القديس أوغسطين في قوله : « انتابنـي اشمئزاز هائل من الحياة وفزع من الموت » (الاعترافات ـ ٤ ـ ص ٦) وكذلك بسكال في قوله : « حينما أفكر في المدى القصير لحياتي الذي يلتهمه الأزل الذي سبقه والذي يليه ، وفي الحيز المحدد الذي أشغله . . . أحس بالخوف . . . ان الفصل الأخير لعين . . . يهُال

بعض التراب على رأس المرء وهذا هو كل الأمر بالنسبة له إلى الأبـد » خـواطـر ـ ص ٢٠٥ ، ٢١٠) . غير أن على المرء أن يلتزم الحذر حينما يستكشف جذور الوجودية فلا يستخـدم اصطلاح « وجودي » بصدد هذه التجارب حيث إن المرء في هذه الحالة سيستدرج في يسر إلى العثور على وجوديين حيث لا وجود لهم ، فهذه التجارب وحدها ليست كافية لإقرار القديس أوغسطين في مكانة أسلاف الوجودية ويظل من غـير اليقينـي ما إذا كان يمـكن اعتبارهم كذلك حتى في ضوء عناصر معينة في تفكيرهم تركز على أهمية الشخص والفرد .

٤ ـ هناك كذلك أيضا الفارق بين الوجوديين المعاصرين من حيث تمسكهـم أو عدم اهتمامهـم الكامل بظاهريات هوسرل .

٥ ـ اليوميات ، ترجمة الكسندر دور ـ نيويورك ـ مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٣٨ ، مادة ١٢ مايو ١٨٣٩ .

٦ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٥١ .

٧ ـ « المرض حتى الموت» ، ترجمة والتر لوري ، نيويورك ، أنـكور بوكس ، ١٩٥٤ ، ص ١٥٠ .

٨ ـ Wir sind zuder erschueiternden Erkenntnis golangr, dass der Mensch von Anbeginn ein Moribindus ist . Diese Erkenntnis befruchtet und durchdringt unser genzes philosophieren (Hermann Glockner , Heinrich Rickert zum Gedaechtnis, Ztschr Fuer Deutche Kulturphiesophis' Bd , 3 , H . I , 1936)

ويحدثنا جلوكنر بأنه حينما قص الحوار السابق على معمله ريكرت دمدم ا لأخـير محتـداً بقوله : «اننا لسنا محتضرين بحال اننا فحسب موتي.. Moriturı » .

٩ ـ اما نويل مونييه ، « الفلسفـات الوجـودية» ، ترجمـة . ا ي ـ بلـو E . Blow ، لنـدن ، روكليف ، ١٩٤٨ ، ربما كان سارتر هو الاستثناء هنا ، فموقفه في غمار المقاومة الفرنسية خلال الحرب الأخيرة باذلال هزيمتها واحتلالها لفرنسا كان : « الموت خير من هذا الوضع » (جمهورية الصمت) .

١٠ ـ « مراحل على طريق الحياة» ، ترجمة والتر لوري ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٤٠ ، ص ٤٦٥ .

١١ ـ يقر والتـر لوري المترجـم الانجليزي لكتـاب « مفهـوم القلـق » ان الكلمـة الانجليزية Dread.... وتعنى الجزع ليست ترجمة مناسبة لكلمة Angst. الألمانية التي تعني القلـق (برنستون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٤١) الهامش ٢٠ ص ٢٦٤) وكان لاريك بلو

Eric Blow مترجم كتاب « الفلسفات الوجودية » « لاماسويل موبيه » تحفظات مماثلة لترجمته لكلمة angoisse الألمانية بكلمة enguish (كرب) الانجليزية . ويلاحظ بمزيد من السذاجة أن « angoisse تعني فيما يبدو ضربا من الاحتجاج الذهني لم يلاحظه حتى الآن إلا الفلاسفة الوجوديون ، ومن ثم فإنه ما من كلمة في أي لغة تنقل المقصود منه » (١) راجع المقدمة ص ٤) غير أن angst هو مفهوم محوري في التحليل النفسي وقد ترجم بانتظام الى كلمة...Angoisse وليسAnxiete و Anxiety في اللغتين الفرنسية والانجليزية على التوالي ، وهذه الكلمة الأخيرة ليست مرضية تماما لكنها مفضلة على ..Dread ومن الطبيعي أن استخدام اصطلاح Anxiety في كل من التحليل النفسي والأدب الوجودي يطرح مسألة الفارق المحتمل بين القلق المرضي والوجودي ، وقد حاول بول تيليش تعريف القلق المرضي باعتباره « حالة من حالات القلق الوجودي في كل ظروف خاصة» والقلق الوجودي بحسبانه « حالة يدرك فيها الكائن عدمه المحتمل» الشجاعة من أجل الوجود ، نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ، ١٩٥٢ ، ص ٦٥) . (راجع ترجمتنا لكتاب تيليش الصادر تحت عنوان « الشجاعة من اجل الوجود » عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ـ المترجم) .

١٢ ـ مترجمة عن و . ف . بولنو ، «الفلسفة الوجودية» ، شتوتجارت ، و . كولهامر ، ١٩٥٥ ، ص ٣٧٠ .

١٣ ـ « مفهوم القلق» ، ترجمة والتر لوري ، برنستون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٤٤ ، ص ١٣٩

١٤ ـ يسبرز ، « سيرة حياة فلسفية» ، تحرير: بول أ . شيلب من · فلسفة كارل يسبرز ، نيويورك ، كودور ، ١٩٥٧ ، ص ٩ .

١٥ ـ يسبرز ، « الفلسفة» ، برلين ، سبرينجر ، ١٩٣٢ ، ٥ ، ٢ ، ص ٢٢٠ ـ ٢٣٠ .

١٦ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٢٨ .

١٧ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٣٠ : « طريق إلى الفلسفة» .

١٨ ـ يسبرز ـ « طريق إلى الفلسفة» ، ص ١٢١ ، الترجمة الانجليزية التي قام بها رالف مانهايم تحت العنوان المضلل « سبيل إلى الحكمة » نيوهافن ، مطبعة جامعة ييل ، ١٩٥٩ .

١٩ ـ يسبرز ، « المسئولية والنظرة» ، ميونيخ ، بابيرز ، ١٩٥١ ، ص ٢٦٤ .

٢٠ ـ يسبرز: « طريق إلى الفلسفة » ، ص ٣٣ . .

٢١ ـ « الرد على نقادي» في : شيلب ، مرجع سبق ذكره ، ص ٧٩٦ .

٢٢ ـ يسبرز، الفلسفة ، ٣ ـ ص ٩٥ .

٢٣ ـ لن ننصرف هنا إلى مناقشة المنهج الظاهراتي الذي يستخدمه هيدجر .

٢٤ ـ Das Wesen des Dasein liegt in seiner Existenz.....

هيدجر « الوجود والزمان» ـ توبنجن ـ ماكس ـ نيمير ـ ط ٧٠ ـ ١٩٥٣ ، ص ٤٢ .

٢٥ ـ هيدجر ـ مرجع سبق ذكره ، ص ٥٦ .

٢٦ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٩ .

٢٧ ـ المرجع نفسه ، ص ١٧٩ .

٢٨ ـ Das Dass seines Da , als welches ihm in unerbttlicher Raetsclhaftigkeit entgegemstarrt

٢٩ ـ المرجع نفسه ، ص ١٨٤ .

٣٠ ـ المرجع نفسه ، ص ١٨٦ . غير أن زعم هيدجر أنه حتى مجيئه « لم يتم التمييز دون استثناء أبداً بين ظاهرتي الرهبة والخوف» ، يشي بغرور مذهل وكذلك بجهل كلي ومدهش بأعمال فرويد .

٣١ ـ يشير فيليك Wellek الى أن « القلق» « والهم» Care ينتميان رغم ذلك الى التجربة النفسية وأنه بدلاً من الحديث عن سيكولوجيا الوجود Seinspsychologie فإن علينا أن ندرك أننا بإزاء نزعة نفسية (راجع أ . فيليك A . Wellek البنية والشخصية والوجود ـ الجريدة الفلسفية ـ ١٩٤٩ ، ص ٤٤٢ .)

٣٢ ـ « Nur solange (menschliches) Dasein ist ' gibt es sein »

٣٣ ـ « Der verfallenden Nichtigkeit der welt. »

٣٤ ـ « 'Das Nicht, davor die Angst bringt , enthuelt die Nichtgkeit die das Dasein in seinem Grunde bestimmt , der selbst ist als Goworfenheit in den tod »

٣٥ ـ هيدجر ـ مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٥ .

٣٦ ـ Das Dasen stirbt faktisch , sofern es existiert.

٣٧ ـ هيدجر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤٥ .

٣٨ ـ المرجع نفسه ـ ص ٢٤٧ .

٣٩ ـ يلاحظ هيدجر أن البحث الطبي ـ الأحيائي عن الوفاة يحتمل أن يكون بمقدوره أن يؤدي إلى نتائج يمكن أن تكون له أهميته على الصعيد الأنطولوجي إذا كان هنالك أيضا توجه صحيح نحو تفسير وجودي للموت ويتساءل هيدجر عما إذا كان المرض والموت لا يتعين فهمهما حتى على المستوى الطبي كظاهرتين وجوديتين .

٤٠ ـ هيدجر ـ مرجع سبق ذكره ، ص ٤٢٨

٤١ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٥٠

٤٢ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٥٤

٤٣ ـ المرجع نفسه ، ص ٢٥٤

٤٤ ـ « 'Das Vorlaufen .. bringt es (das Dasein) vor die Moeglichkeit .. es selbt zu sein in der faktısche' ihrer selbst gowissen und sich aengstenden Freiheit zum tode.' »

ويشير كارل ليمان إلى أن هيدجر يتحدث كما لو أن هنـاك نوعـين مختلفـين من الموت : الظاهرة الطبيعية التي لا تعني الإنسان كوجود والموت الإنساني المحدد ، ومرة أحرى فإن هذا الأخير أى الموت الإنساني يقسم إلى الموت الذي أستطيع أن أفهمه بصورة جوهرية والموت الذي يتعين علي أنا كوجود أن أتخذ منه موقفاً . ويعرب كذلك عن اعتقـاده بأن تحليل هيدجر الوجود من خلال بحثه للموت فحسب دون أن يتناول الميلاد كذلك لا يهتم بالوجود بأسره ، ذلك الوجود الذي لم يلق به إلى العالم وإنما يتعين النظر اليه باعتباره حلقة وصل بل ومن الممكن النظر إليه كمدخل مقصود للعالم ، راجع : ك . ليمان ـ الموت عند هيدجر ويسبرز ـ هيدلبرج ـ ايفانج ـ فيرلاخ ـ ١٩٣٨ .

٤٥ ـ ليس نقد الحياة غير الأصيلة بالأمر الذي ينفرد به هيدجر ، فقد سبق أن حمـل بسـكال وبوسويه على الحياة الزائفة والمصطنعة التي يعيشها الإنسان عادة .

٤٦ ـ ريجيه جولفيه ـ « مشكلة الموت عند م . هيدجروج . ب . سارتر » ـ باريس ، فونيتلي ـ ١٩٥٠ .

٤٧ ـ أ . شتبرنبرجر ـ Der verstandene Tode . Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existentialontologie..

«نحو فهم لمشكلة الموت ، دراسة لأنطولوجيا الوجود عند مارتن هيدجر » لايبرج ـ ص . هرزل ـ ١٩٣٤ ـ ص ٤٧ .

٤٨ ـ رودلف برلينجر ـ « العدم والموت» ـ فرانكفورت ـ كلوسترمان ـ ١٩٥٤ (؟) ـ ص ١٨١ .

٤٩ ـ ايفالد فاسموث ـ «حول مفهوم الموت» ـ هيدلبرج ـ لامبرت شنايندر ـ ١٩٥٩ ـ ص ٥١ ـ ٥٥ .

٥٠ ـ المرجع نفسه ص ٥٣ ، ان آراء فاسموث هي آراء مفكر مسيحي ، وهو يعترض بشدة على تفسير الحياة من خلال ما هو فاقد للحياة لأنه حينما تستخدم الطبيعـة المجـردة من الحياة كأنموذج فإن الايمان بالخلود يصبح مستحيلاً (ص ٤١)

وهو في إقراره بأن «الحياة بأسرها فانية ، والحياة بكاملها يمكن أن تقتل» ، ص ٣٥ ، وفي اعتقاده بأن « الموت هو حد الحياة وليس جزءاً منها » فإنه رغم ذلك يذهب إلى القول بأن الحياة التي لا تفنى والتي لا تعرف الموت « تظهر» نفسها فيما وراء فناء الفرد (ص ٦٥) ولكن ما جدوى أن نلمح ما هو غير قابل للفناء فيما إذا كان لا يمكن أن يساعد في القضاء الموت ؟ (ص ٨٧) ورغم ذلك فإن تحول الموت (الذي هو العدم الذي ينتظر كل ما في المستقبل) إلى بوابة للحياة هو أمر ممكن ، إنـــه « لغز تجلي الله في يســـــوع » (ص ١٢٠٥) وهو لغز يقف مؤلفنا (فاسموت) بإزائه صامتا «حيث أنه لا يتعين على الفلسفة أن تفسر سماء الايمان الحافلة بالنجوم» (ص ١٠٥ - ١٢٠).

٥١ - د . جيوارديني - الأشياء الأخيرة - فيركبوند فيرلاخ - ١٩٤٠ - ص ١٢ راجـع الترجمة الانجليزية تحت العنوان نفسه والتي قامت بها شارلوت فوسايت وجراسي برانهام - نيويورك - بانتيون - ٩٥٤

٥٢ - هيدجـر Erlaeuterungen Zu Hoefderlin's Dichtung فرانكفـورت - كلوسترمـان - ١٩٤٤ - ص ١٤ ، ١٨ ، ٢٣ ، « ما هي الميتافيزيقا؟ - فرانكفـورت - كلوسترمـان - ١٩٤٩ - ص ٢٨ .

٥٣ - « جمهورية الصمت» - ترجمة أ . ج . لايبلنج - نيويورك - هاركورت براس - ١٩٤٧ .

٥٤ - «الوجود والعدم» - باريس - جاليمار - الطبعة الخامسة والأربعون - ١٩٥٥ - ص ٦١٦ .

٥٥ - المرجع نفسه ، ٦١٧ .

٥٦ - المرجع نفسه ، ص ٦٢١ ، ٦٢٣ .

٥٧ - المرجع نفسه ، ص ٦٢٤ .

٥٨ - المرجع نفسه .

٥٩ - المرجع نفسه - ص ٦٢٤ ، ٦٢٥ .

٦٠ - المرجع نفسه - ص ٦٢٨ ، ٦٢٩ -

٦١ - المرجع نفسه ، ص ٦٣٠ .

٦٢ - « Bien au contraire, il nous semble ,que la nort , en se decouvrant a nous comme elle est , nous libere entierement de sa pretendue contraimte »

٦٣ - المرجع نفسه ، ص ٦٣١ .

٦٤ - يقصد سارتر باصطلاح الوقائعية « كما هو « من أجـل ذاتـه» ، « الامكانية المضاعفة للحدوث التي تضم الضرورة» والتي بها إذا ما كان ضروريا أن أكون باعتباري» وجودا

هناك » فمن الممكن أن أكون اطلاقاً حيث أنني لست أساس وجودي ، ومن ناحية أخرى إذا كان من الضروري أن أكون « ملتزماً» بوجهة نظر معينة فإنه من الممكن أن تكون وجهة النظر هذه لا غيرها ، المرجع نفسه ـ ص ٣٧١ .

٦٥ ـ يجد القارىء عرضاً طيباً لتطور استخدام اصطلاح الاغتراب عند سارتر في الصفحات ٢٨١ ـ ٢٩٤ من كتاب ريتشارد شاخت الهام بعنوان «الاغتراب» من ترجمتنا واصدار المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت (المترجم) : الوجود والعدم ـ ص ٦٣١ .

٦٦ ـ «' Il est absurde que nous soyons nes, il est absurde que nous mourions ; d'autre, part cette absurdite se presente comme une alienation permanente de mon etre — possibilite qui n,est plus possibilite ' mais celle de lautre '»

٦٧ ـ ' Li ne suis pas libre pour moutir ' mais je suis unlibre mortel '

٦٨ ـ par — dessus le marche المرجع نفسه ، ص ٦٣٣ .

٦٩ ـ المرجع نفسه ، وقد حاول موريس ناتانو إيضاح فكرة سارتر عن الموت من خلال فكرته عن الموقف ـ اميركان ايماجو ـ ٥ ـ ١٦ ـ ٤ ـ ١٩٥٩ .

٧٠ ـ الوجود والعدم ـ ص ٥٧ .

٧١ ـ المرجع نفسه ، ص ٥٦١ ـ ٥٦٣ .

٧٢ ـ المرجع نفسه ، ص ٥٦٩ .

٧٣ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٣٩ .

٧٤ ـ المرجع نفسه ، ص ٦٤٠ .

٧٥ ـ المرجع نفسه ـ ص ٦٤١ .

٧٦ ـ لا يرتبط هذا الاصطلاح البالغ التأثير من حيث أنه يضم أعظم تطورين في زماننا في الفلسفة وعلم النفس إلا بالقليل مع التحليل النفسي عند فرويد ، ويمكن ان نرى هذا من تقرير سارتر أن « التحليل النفسي الوجودي يرفض مسلمات الوعي » ـ المرجع نفسه ـ ص ٦٥٨ .

٧٧ ـ المرجع نفسه ، ص ٧٠٨ .

٧٨ ـ المرجع نفسه ـ ص ٨٥ .

٧٩ ـ جولفيه ـ مرجع سبق ذكره ، غير أن مورين يقارن هيدجر بالرواقي وسارتر بأبيقور ، فالأول يحاول تأسيس موقفه من الموت على الالتصاق الانثروبولوجي المطلق به وعلى تثبيت نظرته عليه باستمرار ، أما سارتر فيؤسس موقفه على العكس من ذلك على لحظة التحرر

حيث « الموت الغريب» يتم تجاهله بصورة مطلقة وازدراؤه (الانسان والموت في التاريخ - باريس - كوريا - ١٩٥٠) ، ص ٢٩٤) «إن سارتر يتدنى بالموت إلى حد أنه ينسى واقع رهبة الموت » المرجع نفسه ص ٢٩٧ « إن الحرية هي سجنه الفلسفي. . . . وفيما يمكن للمرء أن يوجه اللوم إلى هيدجر الذي يطرح الموت بحسبانه معنى الحياة وذلك بجعله معنى مجرداً من المعنى(.. Un Senssans sens) فإن بوسع المرء كذلك أن يلوم سارتر لجعله الحرية معنى يتسم بالحماقة(..Un Sens insense) - المرجع نفسه - ص ٢٩٨ .

٨٠ - غير أنه شأن هيدجر ويسبرز رفض أن يوصف بأنه فيلسوف وجودي

٨١ - وبالمثل أثر فقد الأب إلى حد كبير في كل من هيجل وشوبنهاور ونيتشه .

٨٢ - م . م . داڤي - «الفيلسوف جوّاب الآفاق . جابريل مارسيل» - باريس - فلاماريو - ١٩٥٩ . ص ٥١ ، وربما يختلف مارسيل في هذا المجال عن سكال الذي كان لولا هذا يشاركه في الكثير .

٨٣ - « الوجود والملكية » - باريس - اوبييه - ١٩٣٥ - ص ١٢٠ .

٨٤ - في المؤتمر الفلسفي الذي عقد في باريس عام ١٩٣٧ .

٨٥ - ف . هاينمان - «الوجودية والأزمة الحديثة» - نيويورك - هاربر - ١٩٥٣ ص ١٣٤ .

٨٦ - «لغز الوجود» - باريس - اوبييه - ١٩٥١ - ٤ - ١ - ص ٤٦

٨٧ - الوجود والملكية ص ١١

٨٨ - المرجع نفسه - ص ١٢

٨٩ - المرجع نفسه - ص ١٢٦

٩٠ - المرجع نفسه ، ص ١٥٨

٩١ - اليوميات الميتافيزيقية - باريس - جاليمار ، ١٩٢٧ ، ص ٢٨٩

٩٢ - سحر الوجود ، ٤ - ١ ، ص ١٥٤

٩٣ - مترجمة عن داڤي - مرجع سبق ذكره ، ص ٣١٦ .

٩٤ - كذلك في الوجود والعدم ، ص ١٣٧ الهامش

٩٥ - مترجمة عن داڤي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٩٩

٩٦ - مارسيل «الإنسان الجوال. Homo Viator » باريس ، أوبييه ، ١٩٤٤ ، ص ٦٦

٩٧ - الوجود والملكية ، ص ١٣٥

٩٨ - المرجع نفسه ، ص ١٥٩ - ١٦٠

٩٩ - المرجع نفسه ، ص ١٢٦

١٠٠ ـ المرجع نفسه ، ص ١٤٥
١٠١ ـ المرجع نفسه ، ص ٣٥ ، وحد فيما بعد أن هده العبارة قاطعة أكثر مما ينبغى
١٠٢ ـ الوجود والملكية ، ص ١٤٨
١٠٣ ـ المرجع نفسه ، ص ١٥٩
١٠٤ ـ «إن وجودي لغز بالنسبة لي» المرجع نفسه ، ص ١٦١
١٠٥ ـ هاينمان ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٥
١٠٦ ـ المرجع نفسه ، ص ١٧١



الخاتمة

١ ـ هناك بالطبع امكانية ثالثة ، فالعجز عن تقبل الحل الديني يمكن أن يؤدي بالفيلسوف إلى الإهمال الكلي للمشكلات التي يطرحها الموت وإلى إنكار أنها تقع في دائرة اختصاص الفلسفة ، لكن هذه الامكانية ليست مما ينتمي إلى السياق الماثل بين أيدينا حيث نقتصر تماماً على الأمثلة التي يعد فيها الموت موضوعاً للفلسفة .

٢ ـ على نحو ما يفعل أ . م . بوخنسكي في كتابه الصادر بالألمانية في برن والمترجم إلى الانجليزية تحت عنوان « الفلسفة الأوروبية المعاصرة» بقلم دونالدنيكون وكارل ايشنبرينر ـ بيركلي ـ مطبعة جامعة كاليفورنيا ـ ١٩٥٧ ـ ص ١٩٨

٣ ـ جوزيف ماكوبز ـ فورتنايتلي ريفيو ، لندن ، ١٨٩٩

٤ ـ فوزييه دالب ، ضوء جديد على الخلود ، لندن ، لونجمانز ، ١٩٠٨ ـ ص ١

٥ ـ مكسيم جوركي ـ ذكريات تولستوي

٦ ـ جورج زمل شذرات ومقتطفات

٧ ـ مقتبس من رينيه شايريه ـ « الفلسفة المعاصرة تتحدى الموت» ـ في : « الإنسان في مواجهة الموت» ـ مجموعة مقالات ، نيوشاتل ـ ديلاشو ونيسيل ـ ١٩٥٢ ، ص ١٣٣

٨ ـ مورين « الانسان والموت في التاريخ» ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣

٩ ـ نيكولاي هارتمان « أساس الانطولوجيا» .Zur Grundlegung der Dntologie ـ مايسنهايم ـ أ . هاين ـ ١٩٤١ ـ الفصل ٣٠

١٠ ـ ماكس شلر ، الموت كقوة إيجابية في : مخطوطات من التراث ، ١٩٣٣

١١ ـ برتراندراسل ـ عبادة الانسان الحر (١٩٠٣) ، لماذا يقاتل الرجال (١٩١٦) من : التصوف والمنطق ، نيويورك ، دوبل داي ، ١٩٥٧

١٢ ـ نيكولاس برديابيف ـ «الحلم والواقع» ، نيويورك ـ ماكميلان ـ ١٩٥١ ـ ص ٢٩٢

١٣ ـ شأن « استخدامات الموت » للتي يتحدث عنها سيدني هوك في خطابه بعنوان «البراجماتية والشعور المأساوي بالحياة» أي « التأكيد بأنه ما من شر أو عناء سيدوم إلى الأبد » وكذلك « أنه يطهر الأرض» ـ راجع وقائع وخطب الرابطة الفلسفية الأميركية ـ يلوسبرينجز ـ أوهاجو ـ أنتيوبرسي ـ ١٩٦٠ ـ ص ١٢

١٤ ـ فولتير ـ القاموس الفلسفي ـ مادة « كل شيء على ما يرام »

١٥ ـ ......La Farce est joue ـ مالرو ـ الفاتحون

١٦ ـ برتراند راسل ـ « تطوري العقلي » ـ في كتاب شليب (محرر) « فلسفة برتراند راسل » نيويورك ـ تودور ـ ١٩٤٤

١٧ ـ باعتباره مجرد « انهيار عصبي» وينبغي أن يلاحظ أن هناك فارقاً كبيراً بين الاهتمام بمشكلات الموت و «المعاناة أو الموت» و «النحيب الهستيري إزاء كون الإنسان فانياً» الذي يبدو أن سيدني هوك يتدنى بالأمر إليه ـ مرجع سبق ذكره ـ ص ١٢



محتويات الكتاب

الصفحة

صدر في هذه السلسلة

١ ـ الحضارة	تأليف . د/ حسين مؤنس
٢ ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف . د/ إحسان عباس
٣ ـ التفكير العلمي	تأليف · د/ فؤاد زكريا
٤ ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : د/ أحمد عبدالرحيم مصطفى
٥ ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : زهير الكرمي
٦ ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي
٧ ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : د/ محمد عزيز شكري
٨ ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري ود/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا
٩ ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف . د/ نايف خرما
١٠ ـ جحا العربي	تأليف · د/ محمد رجب النجار
١١ ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ حسين مؤنس وإحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا
١٢ ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة : د/ حسين مؤنس وإحسان العمد مراجعة · د/ فؤاد زكريا
١٣ ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبد العليم
١٤ ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي
١٥ ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبد المحسن صالح
١٦ ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبد الفضيل
١٧ ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي
١٨ ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود ود/ علي الراعي
١٩ ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : سعد أردش
٢٠ ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعرج	ترجمة : حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب

٢١ ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف . د/ محمد علي الفرا
٢٢ ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني
٢٣ ـ الرق	تأليف د/ عبد السلام الترمانيني
٢٤ ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى
٢٥ ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف د/ علي الراعي
٢٦ ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبد الرحمن
٢٧ ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبد الستار إبراهيم
٢٨ ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة . شوقي جلال
٢٩ ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عمارة
٣٠ ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني
٣١ ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني
٣٢ ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبد القادر يوسف مراجعة . د/ رجا الدريني
٣٣ ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف . د/ محمد فتحي عوض الله
٣٤ ـ قضايا أفريقية	تأليف د/ محمد عبد الغني سعودي
٣٥ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)	تأليف . د/ محمد جابر الأنصاري
٣٦ ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله
٣٧ ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس
٣٨ ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف . د/ سعود يوسف عياش
٣٩ ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة د/ موفق شخاشيرو مراجعة · زهير الكرمي
٤٠ ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري
٤١ ـ الشعر في السودان	تأليف · د/ عبده بدوي
٤٢ ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف . د/ علي خليفة الكواري
٤٣ ـ الإسلام في الصين	تأليف فهمي هويدي
٤٤ ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبد الباسط عبد المعطي
٤٥ ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار

٤٦ ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف . يوسف السيسي
٤٧ ـ فكرة القانون	ترجمة · سليم الصويص مراجعة . سليم بسيسو
٤٨ ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف . د/ عبد المحسن صالح
٤٩ ـ صراع القوى العظمى حول القرن الافريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ
٥٠ ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف . د/ محمد عبد السلام
٥١ ـ السينما في الوطن العربي	تأليف · جان ألكسان
٥٢ ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي
٥٣ ـ البدائية	ترجمة · د/ محمد عصفور
٥٤ ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب
٥٥ ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال
٥٦ ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش
٥٧ ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن
٥٨ ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبد الفتاح
٥٩ ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف . د/ انطونيوس كرم
٦٠ ـ الايديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبد الوهاب المسيري
٦١ ـ الايديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبد الوهاب المسيري
٦٢ ـ حكمة الغرب (الجزء الأول)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا
٦٣ ـ الاسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبد الهادي علي النجار
٦٤ ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة · أحمد حسان عبد الواحد
٦٥ ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبدالجليل
٦٦ ـ الاسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني
٦٧ ـ بنو الإنسان	ترجمة · زهير الكرمي
٦٨ ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو
٦٩ ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبد الله العمر
٧٠ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة)	ترجمة . د/ علي حسين حجاج مراجعة . د/ عطيه محمود هنا
٧١ ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي
٧٢ ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا
٧٣ ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود

المؤلف

● د/ جاك شورون

● دكتوراة في الفلسفة من جامعة لايبزح ودكتوراة في العلوم الاجتماعية من المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي.

● وكان عضوا في الاتحاد الفلسفي الأمريكي

● ومن مؤلفاته : « سحر الفلسفة » ، « الموت والإنسان الحديث » ، « الانتحار » .

المترجم

● كامل يوسف حسين

● ماجستير في العلوم السياسيه من جامعة القاهرة ١٩٧٩ .

● له مقالات كثيرة في عدد من المجلات العربية ، وترجم عدة كتب منها : « الاغتراب » لشاخت ، وله بعض المؤلفات .

● عمل في الصحافة ، ويعمل حاليا بجريدة البيان بدولة الإمارات العربية المتحدة

المراجع

● د/ إمام عبدالفتاح إمام

● ولد في محافظة الشرقية بمصر عام ١٩٣٣ .

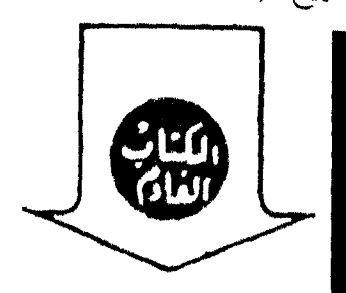
● تخرج من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٥٧ .

● ونال « الدكتوراه » منها عام ١٩٧٢ .

● ويعمل الآن أستاذا مساعدا للفلسفة بجامعة الكويت .

● له عدد من المنشورات المؤلفة والمترجمة منها :

« المنهج الجدلي عند هيجل » (١٩٦٩) . و « الجبر الذاتي » (١٩٧٢) و « فلسفة هيجل » (١٩٨٠) و « محاضرات في فلسفة التاريخ » (١٩٨٠) .



الشعر الإغريقي
تراثا إنسانيا وعالميا
د / أحمد عتمان

الاشتراك السنوي: وهو محصور على الفئات التالية:

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠ دنانير
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢ دينارا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠ دولاراً امريكياً
● الافراد خارج الوطن العربي	٤٠ دولاراً امريكياً

الاشتراكات

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب ٢٣٩٩٦ الكويت ● برقياً ثقف ● تلكس ٤٤٥٥٤

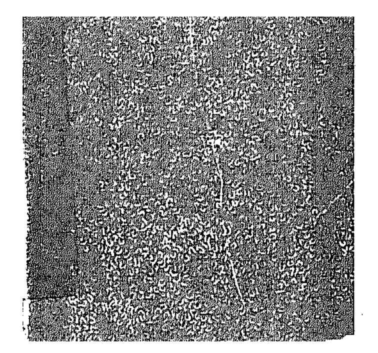
TLX No 44554 NCCAL



مطابع الرسالة - الكويت

سعر النسخة :

٭ الكويت	٥٠٠ فلس
٭ السعودية	١٠ ريالات
٭ العراق	٦٠٠ فلس
٭ الاردن	٥٠٠ فلس
٭ سوريا	٦ ليرات
٭ لبنان	٥ ليرات
٭ ليبيا	٥٠٠ قرش
٭ المغرب	١٠ دراهم
٭ تونس	دينار واحد
٭ الجزائر	١٠ دنانير
٭ مصر	٥٠٠ مليم
٭ السودان	٥٠٠ مليم
٭ عمان	ريال واحد
٭ اليمن الجنوبية	٨٠٠ فلس
٭ اليمن الشمالية	٩ ريالات
٭ البحرين	٨٠٠ فلس
٭ قطر	١٠ ريالات
٭ الامارات العربية	١٠ دراهم



مطابع الرسالة - الكويت